وزارة الثقافة والاعلام
دار الشؤون الثقافية العامة

سلسلة الثقافة المقارنة

الاستشراق

٢

دار الشؤون الثقافية العامة

الاستشراق

محتويات المجلد

● القسم الانكليزي

د . محسن جاسم الموسوي

الاستشراق السياسي : فرضياته واستنتاجاته !

منذ سنوات وحتى قبل أن ينحو الاستاذ برنارد لوس باللائمة على الدارسين العرب ، لاسيما الذين أدانوه من خلال ادانتهم لحركة الاستشراق ، كان الكاتب اليهودي الامريكي رفائيل بتاي ، الذي سكن القدس لفترة ، يتخذ مثل هذه الادانة سبيلاً لتوصيف الذهن العربي ، جازماً ان «الكبرياء العربية» تقبع خلف اتهامات الدارسين العرب للمستعربين الغربيين الذين بدوا لهذا الذهن ، كما يرى ، عملاء «لوزارات خارجية بلدانهم يرومون تزوير تاريخ العرب وتشويهه عن قصد» .[1] ولم يكن كتاب روبن ونكس Robin W Winks المعنون Cloak & Gown قد ظهر بعد .[2] وبالرغم من ان هذا الكتاب يتجنب الخوض في مايخص المنطقة العربية الا انه يؤكد حقيقة الارتباط الوظيفي أو المعلوماتي بين اطراف البحث والدراسة وبين صناع القرار ، ذلك لأن صناعة القرار السياسي لدى أغلب الدول ذات المصالح الكبرى لاتظهر من فراغ ، بل تبنى على قراءات دقيقة ، أو مرتبكة او مغلوطة عن اوضاع مناطق معينة وعاداتها وتقاليدها ولغاتها وثقافتها . أي ان المادة الأولية التي قد لاتتدخل في النوايا الاساس يمكن لها أن توجه هذه النوايا في هذا الاتجاه أو سواه . ولهذا السبب تصبح دراسة الفكر الاستشراقي كبيرة الاهمية لدى المثقفين العرب ، لاعلى أساس انها دراسة متوجهة بنزعة الادانة أو الرفض بل على اساس انها تمثل بعضاً من وعي الذات ، أو اليقظة الفكرية ، التي يتم بموجبها رؤية الذات من خلال ملاحظة اتجاهات رؤية الاخرين وتصوراتهم ، ومن ثم تبين مايستحق المعالجة الذاتية أو الاعتراف ببعض هنات هذه الذات والسعي لتصويبها ، أو بعكس ذلك تقصي الصور المشوهة أو المغلوطة على اساس ان بعض هذا التشويه جرى أو حصل عمداً أو قصداً ، بينما يظهر بعضه عن جهل أو اخفاق أو نقص في المعلومات والتصورات . ولايهدف الجهد في مثل هذه الحالة ، أو لاينبغي له ، أن يطوف في هذا الميدان قصد التسلية أو تقريع الذات أو ادانة الآخر ، بل يلزمه أن يتبين تبعات هذا الامر في القرار السياسي ، وما يستتبع ذلك من توفير فرصة أحسن للمواجهة أو التحاور . ولهذا فإن هذا الموضوع ليس معنياً بالاستشراق **في جوانبه الالسنية او الادبية المحض ، ولابتلك الجهود المعرفية الكبيرة التي بذلت على اصعدة تحقيق النصوص او دراستها ، بل هو يعنى بالافكار الاساس او المرتكزات الاوضح للاستشراق السياسي .**

و «الاستشراق» في مثل هذه الحالة ، وفي ضوء ماقدمه ادوارد سعيد[٣] ، يقصد به مجموع الجهود التي بذلت لدراسة الشرق على انه تكوين ثابت ، بمعنى خضوعه للوصف والتحليل والمعالجة ، ومن ثم الاحتواء . وبالرغم من ان الاستشراق ينبغي ان يعنى بالشرق الا انه في واقعه معني بالاسلام ، وتحديداً ، بالمنطقة العربية ، على اساس ان عظمة الاسلام ، كما يقول بيرغر، طابقت عظمة العرب ، لكن العظمة المقصودة لاتنحصر في نطاق المنجزات المعرفية ، بل تتجاوز ذلك كثيراً الى المواصفات الجغرافية لماسمي في الادبيات الاستشراقية بـ(الامبراطورية) ، حيث تقترن العظمة بالاتساع بينما يترادف الأفول مع الانحسار .

وعلى الرغم من التغيرات الطارئة على حركة الاستشراق ، قبل المؤتمر الأول في عام ١٨٧٣ وبعده ، الّا ان مراحله التاريخية لاتعنى موت هذه الحركة بل تلونها واتساعها في منظومات معرفية وعملياتية جديدة لها علاقة وطيدة بما يجري في عالم اليوم . لكن ضرورات المناقشة تستدعي القبول بما جرى الأخذ به عند انور عبد الملك وادوارد سعيد بعده[٤] ، وغيرهما ، حيث مرّ الاستشراق بمرحلتين:تفكيرواداء، تشغل افكار أرنست رينان في اولاهما مكانة متميزة ، بينما تشغل النزعة الامريكية للدراسة الميدانية حيزاً واضحاً في ثانيهما . اي ان افكار رينان المطمئنة الى التوزيع العرقي للحضارة وصراعها تشكل اساسيات المرحلة الأولى ، وتكاد تؤثر تأثيراً بالغاً في الكتابات المختلفة التي ظهرت عن الشرق العربي ، كما انها اسقطت نفسها بقوة على اتجاهات السياسة الاستعمارية ،

سواء تجسدت عند نابليون أو عند كرومر ، كما سيتبين ، بينما يفترض ان تقود الاهتمامات الجديدة بالدراسات الحقلية أو الميدانية في الخمسينات الى وضوح اكبر في الرؤية ، لكن صعوبة خلاصها من ذلك الخزين المتراكم في الذاكرة يجعل مثل هذا الخلاص أمراً مستحيلاً .

المنتوج المعرفي :

وعلى الرغم من أن المعرفة الاستشراقية ليست متهمة كلاً ، ولاينبغي أن تكون ، الّا ان براءة المنتوج المعرفي لايبرّئ ضرورة طرائق استخدامه أو توظيفه ، شأن آفاق المعرفة وموادها في المجالات التخصصية . واذ تتوزع المعرفة في مثل هذه الحالة الى تكوينات للتاريخ وتفسيرات وتأويلات وتحقيقات للنصوص ودراسات فقهية شأن نتاجات بروكلمان ومرغليوث وغولدزيهر ونولدكه، وأخرى «عملياته» ، تقترن بالمسعى المعلن لعملاء «الامبراطورية» البريطانية أو غيرها مثلاً ، فإن عزل الأمرين بات لازماً . اي ان عناية كرسون Curson بالدراسات الشرقية على انها «الاثاث» اللازم للامبراطورية ، كما جاء في خطاب له امام مجلس اللوردات البريطاني ليست مرادفة لعناية الدارس المتخصص ، فالثاني منهمك بعلمه ، بينما يستعين الأول بهذه المعرفة لاداء وظيفته السياسية ، أو انه يسعى لتوجيه النشاط المعرفي توجيهاً نفعياً كذلك الذي يعني به الدارس والوكيل الهولندي Snouk Hurgronje[٥] . وفي الواقع يجمع الأخير جمعاً صريحاً بين الاثنين ممثلاً للاستشراق السياسي الذي يستحق الادانة والاتهام دون مواربة ، فهو صاحب مقولة متكررة خلاصتها «كلما اصبحت الدول الاسلامية تحت نفوذنا اشتدت أهمية دراسة حياتها وثقافتها » ، وكان هذا النهج هو الذي اختطه رجال الامبراطورية في بريطانيا ، حيث عنى بلفور مثلاً بالاصلاح السياسي في مصر على انه بعض من خطة بريطانيا ازاء هذه المنطقة من العالم . وعندما انعقد المؤتمر الاستشراقي الأول في عام ١٨٧٣ كان رجال الامبراطورية في بريطانيا يضعون نصب اعينهم المهمة السياسية للمعرفة على انها أحد مكونات القوة والهيمنة والاحتواء .

واذا كان الاستشراق السياسي سهل التحليل والادانة والتشخيص والدحض بصفته مادة وظيفية موضوعة في سياقات النهج السياسي الغربي للمرحلة الاستعمارية ، فإن

مكوناته الأخرى تحتوي على عدد من المشكلات التي تستدعي هي الأخرى قدراً في البحث والتحليل والمناقشة ، لا على اساس الاتهام والادانة في مثل هذه الحالة ، بل على اساس الاضافة والتعديل المعرفي ، وهو أمر لايتحقق دون ان تتحول المعرفة المغايرة أو التصحيحية الى بناء جاد غني وخصيب ينهل من مصادر اضافية في الموروث الذي شكّل في بواكيره عند الباحثين الغربيين مادة التحليلات والاستنتاجات والمقترحات والتوصيفات الخاصة بالمجتمع العربي وبالحضارة الاسلامية :

اي ان الحدود الضيقة للبواكير
المعرفية يمكن أن تصبح سبيلاً الى
الاستنتاج المبتسر أو المخطوء على الرغم
من براءة النوايا وحسنها

ولهذا تآلفت بعض الاتجاهات أو الطرائق في تكوين مادة الاستشراق السياسي الذي يمكن ان يتوزع في اكثر من نهج ، بين ساعٍ للانفتاح على مجتمعات غريبة ومعادٍ لها يبتغي الاستفادة منها والهيمنة الكلية عليها ، وآخر يجد نفسه مأخوذاً بها كلما تعمق في دراستها ليرتبط بها عاطفياً أو نفسياً أو حتى فكرياً ، وآخر يسقط حالته على واقع هذه المجتمعات أو على تصوراته عنها فيتوحد مع هذا الواقع تارة ومع هذه التهيؤات تارة اخرى ليقدم مادته الشعرية التي لاتعنى الاستشراق السياسي لكنها تمنحه حماسة القديسين في بعض الاحيان ، كما هو الحال عند ريشارد بيرتن مثلاً .

وبكلمة أخرى فان الاستشراق السياسي له مشكلاته الواضحة التي تنبثق عن اهدافه وغاياته ووظائفه ، وتستمر في اعطاء آثارها وتغذيتها لمرحلة لاحقة ليست قصيرة :

اي ان مشكلات الاستشراق السياسي لاتتحدد عند التبعات المباشرة للمعرفة المحدودة او المجزوءة او المبتسرة ، بل تتعدى ذلك الى التجزيئية ذاتها ، عندما تحيل هذه مالديها الى حقائق مطلقة في تعريف **الشخصية العربية والعقل العربي** ،[6] كما يتبدى ذلك في تلك الانماط الدارجة للتخيل الشعبي الغربي العام لما تكون عليه هذه الشخصية أو ظروفها ، وهو تخيل يتولد عادة في رحم الدعاية ذاتها ، حيث لاتحتاج هذه ، عادة ، الى الوقائع او الحقائق قدر احتياجها الى ماتقدر أن تطرحه على انه هذا الواقع . وغالباً مايصبح «المتخيل» مادة السلوك الواقعي للوكيل الرومانسي ، اذا ماكان هذا الوكيل مأخوذاً بأفكار أخرى تتيح له أن يبدو في صدارة الصورة مغامراً لايبحث عن مجابهات حقيقية ، بل الى نمور ورقية تتهاوى أمام قدراته وطاقاته العاطفية والجسدية والذهنية . واذا ماكانت هذه المشكلات محدودة الاثار والتبعات ، فإن ، تلك ، المترتبة على المدرسية الاستشراقية الضيقة او المريضة (في تمييزها عن ذلك النزوع الدراسي الاستشراقي العلمي والمنصف) يمكن ان تؤدي الى إثار سلبية في تكوين القرارات ، كما انها يمكن ان تصبح مولدة لاتجاهات ضيقة أخرى داخل الوسط المدرسي الاستشراقي الغربي أو العربي ، وكان أن ظهرت هذه النزعة عند دارسين من امثال بتاي ، تماماً كما ظهرت عند دارسين عرب تتلمذوا على بعض هذه النزعات[7] . حتى بدا امامهم الفكر العربي مجموعة من التناحرات الفقهية الصغيرة والمكائد والنزعات التي لاتتمخض عن منتوج مؤثر ، كما انها لاتظهر في سياق الاستنتاج الذي تقود اليه اجتهاداتهم الاعن ذهن بسيط يعوزه التعقيد الفلسفي . وعلى الرغم من ان الفكر الاستشراقي السياسي تنامى ظاهراً في اطار الاهتمامات اللغوية والرحلات داخل المؤسسة الاكاديمية الغربية التي اقترن تأسيسها ببدايات النزوع التوسعي في آوربا منذ قرون ، الا انه لم يكن معزولاً عن نزعة مسايرة في ميدان الفكر السياسي الدولي أو الخارجي الذي قد تفصح عن بعض سماته كتابات شأن تلك التي ظهرت عن جون ويستليك John Westlake بعنوان **فصول في مبادئ القانون الدولي** ، ذلك الكتاب الذي ظهر عام ١٨٩٩ متوجاً لجهود سياسي معني بالساحة الدولية كما يراها منظرو

الامبراطورية في مرحلتها الاستعمارية : فالخلاصة التي يأتي بها الكتاب لاتعدو التصريح بأن العالم ينقسم الى مناطق متحضرة ، واخرى متخلفة .. يلزم الغرب ان يعزلها أو يحتلها . أي أن الفكرة كانت قائمة في التفكير الغربي ، على الرغم من مسعى رجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر الى تغليب وجهة النظر الانسانية الداعية الى اغفال التفريق الجغرافي أو العنصري الا ان النزوع الاقوى كان يشغل آخرين ، ويتحول الى هاجس مقبول لدى ديفو Defoe وغيره وهو يتخيل انسانه الأسود أو الملون محتاجاً الى تثقيف آخر يتيح له حياة مختلفة عن حياة رهطة .

كما ان هذه النظرة لايمكن ان تكون معزولة عن التفسير العنصري الذي طرحه ارنست رينان واقتبس عنه دي ساسي De Sacy وغيره ، حيث يتوزع عالمه الى جنسين ، آري و سامي ، الى مبدع منتظم خلاق ، مركب ، وآخر وصفي ، ظاهري ، ناقل،وهو توزيع بدا مقبولاً لعقول كثيرة خلطت بين التخلف الاجتماعي وبين التركيب العنصري للاجناس البشرية . ومرة أخرى لم تكن نظرة رينان فريدة ، بل هي امتداد آخر لما جاء عند بعض الرحالة امثال فولني Volney ، ليتقبلها بعض الساسة في مشاريعهم التوسعية ، وهم يرون امكانية استعباد الاخر من خلال الرضوخ المفتعل لشعاراته ، كما هو امر نابليون في حملته على مصر مثلاً . ويظهر الاستنتاج السياسي مبنياً على الاراء المجزوءة او الضيقة عند عدد كبير من اصحاب القرار السياسي طيلة العهد الاستعماري بعصريه، كما هو الامر عند بلفور مثلاً عندما كان يستمرئ فكرة الخضوع للاستبداد ، مشيراً الى ان المجتمع العربي الاسلامي يجهل معنى الادارة الذاتية جراء اعتياده على الخضوع للاستبداد ويجري الخلط بين انظمة الحكم السياسي في المجتمع العربي الاسلامي وبين طبيعة الفكر الاسلامي طيلة العصر الاستعماري الأول ، عندما كانت نتاجات الدارسين من المستشرقين تقرأ بشغف واهتمام من لدن الساسة واصحاب القرار لتبعث عنها اجتهادات مشحونة بحماسة خاصة جراء الاحتكاك العدائي المحتدم مع الامبراطورية العثمانية . وحيث بدت المعلومات المنقولة عن المجتمعات العربية الاسلامية من خلال الملاحظة والاختلاط كما هو الامر عند ادوارد لين Edward W. Lane[٨] او اجراء الدراسة عند دي ساسي De Sacy وغيره أو من خلال التفحص الجغرافي الانثروبولوجي ، مالكه لصفة القطيعة، بدت اشارات اصحاب القرار السياسي حبلى هي الاخرى بشحنات مماثلة من التأكيد والجزم : فالمجتمع الذي يبصره سير الفرد لايل Sir Alfred Lyall من خلال ازقته الملتفة و دروبه المتقاطعة ومتاهاته يجهل الدقة ، ومن ثم الانتظام والصدق ، فالتيه يبدو لذهنه بوابته نحو الاعراف والتقاليد والاخلاق ، حتى كان كرومر Lord Cromer يصادق على ماجاء به (سير الفرد) ، مقتنعاً ان المصري مثلاً يستحيل ان يماثل الغربي ، ويعجز ان يبلغ العلم او يحقق الدقة ، بينما يتم توزيع الافراد بين فلاحين جهلة متخلفين ، و(افندية) جشعين تعوزهم الكفاءة ، يراهم (وايزمن) عاجزين عن تحقيق ذاتهم في كيان مستقل كالدولة الفلسطينية . اي ان الساسة الغربيين كانوا يبلغون الاستنتاجات من خلال كل ماهو جزئي و تخيلي وقطعي .

لكن مداخل الاستشراق السياسي في العصر الاستعماري الأول وقبيل العقدين الاولين في القرن العشرين واجهت سلسلة من الازمات والتحديات التي حتمت تغيراً في النظرة فما بدا ثابتاً أو نازعاً للخضوع كان يرتد بصور متفاوتة ، عسكرية وسياسية وفكرية ، وأتت مراسلات وكلاء الامبراطوريات الغربية حافلة بمعلومات عن انتفاضات شعبية ، ووجوه قيادية متفاوتة الانحدارات ومثقفين يؤدون ادوار التحريض والقيادة في مصر والشام والعراق وشبه الجزيرة العربية . وكان لابد من أن تؤدي حركة الثورة العربية في بواكيرها القومية العامة الى

تغير في نظرة الاستشراق السياسي ، التي كانت مبنية على مبدأ (ثبات) المجتمع العربي الاسلامي ، لينطوي التغير على اعتراف اضطراري جزئي بضرورة الاستجابة للوقائع الجديدة لاعلى اساس كونها متغيرات من صلب المجتمع العربي الاسلامي ، بل وعلى أساس انها غربية ، فهي علامات «نهضة» ايقظها الغرب : فالذات العربية في التحليل الاستشراقي السياسي مازالت ثابتة ، كذلك امر الشخصية العربية والعقل العربي .[٩] وهكذا بدت حملة نابليون مسؤولة عن هذا المتغير ، اي عن الحس بالحرية ، وبدا الجهد الانكليزي قابعاً في جذور اليقظة القومية العربية ؛ اي ان الاستشراق السياسي انكر على العرب ضمناً النزعة القومية ، كما أنكر عليهم ايضاً القدرة على الانعتاق والانبعاث والتجدد بمعانيها الوجدانية والفكرية والسياسية ...الخ .

واذ طرح الاستشراق السياسي الفكرة القومية على انها متغير غربي اوقدها الفكر الغربي عند المجتمع العربي الاسلامي ، كان لابد من أن يستند مثل هذا الطرح الى بعض الاقيسة ، التي كانت لسوء حظ منظريه ، ظاهرية ، ابرزها :

١ ـ ماأسماه كب Gibb بالنزوع الاستدلالي للذهن العربي . الذي يعني ان هذا الذهن يفيد من غيره آلياً ، معتمداً المعلوم ومستدلاً بالمتضمن في داخله ؛ وفي ضوء ذلك يبدو الاصرار على الافادة من التكنولوجيا والعلوم مجرد قصة قديمة لاتدل على توقد ذهني أو نبوغ ،[١٠] وهو ماينسجم مع ماأكده رينان اصلاً في توزيعه للمجتمعات وقدراتها . كما انه ينعكس رأياً ونهجاً على مايكتبه آخرون ، من امثال برغر Berger الذي رأى ان «الاهتمام العربي بالعلوم اليوم آلي لتطوير الاقتصاد القومي والقوة العسكرية» ، بما يتضمن انه يخلو من الابداع ويعجز عن النمو خارج ميدان الاخذ والاعادة والتجريب .

٢ ـ مااعتبره منهجية محددة ، سرعان ماتتحول الى مقلدة هي الأخرى بعد انقضاء فورة حماس التأثر ، وهو رأي تناقله بعض المفكرين العرب باستساغة بالغة كما هو أمر طه حسين مثلاً في **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨) .[١١]

وعلى الرغم من ان السياقين المعتمدين في التنظير الاستشراقي في مرحلته الثانية ولغاية ظهور العناية المتزايدة بالدراسات الحقلية أو الميدانية الشرق ـ أو سطية لم يكونا مجهولين أمام المفكرين العرب الذين بحثوا في حدود المعرفة الاستشراقية ، الا انهما يحيطان في داخلهما بعشرات الافكار والملاحظات والاتجاهات التي اخذت بالتنامي طيلة العقود الستة الأولى من هذا القرن ، معززة بمصادر عربية باهتة وضعيفة ومخجلة بعضها بهيئة دراسات ساذجة وأخرى ككتابات صحفية غربية وثالثة كتصريحات صادرة عن مسؤولين عرب ، وهي تخلص جميعاً الى تكوين رؤية سياسية للمنطقة العربية ، خلاصتها ثابتة :

ـ ـ غرابة الفكرة القومية على الوجود العربي على اساس ان النظام السياسي ، كما يراه كب Gibb ومكدونالد وآخرون ، مولود في الشريعة قائم معها مستمر بوجودها في تكوين ديني .

ـ ـ غرابة الوحدة ، فالفرق في منظور برنار لوس Bernard Lewis هي الحالة ، والتوحيد أو حتى التحاور هو الطارئ ،[١٢] ولهذا فان دراسة الفرق والحركات شغلت حيزاً في المرحلة الثانية للفكر الاستشراقي السياسي ، بحيث كونت لذاتها أسسها واقيستها ومبادئها ، والتي تقول :

ـ ـ ان العربي يمتلك نزعة للتناحر والاحتراب ، وهو مايأخذ به لاحقون من امثال بتاى Patai مثلاً .[١٣]

ـ انه فرداني واناني

ـ انه رهين آنيته ، اذ كما يقول بيرك عن ابعاده

الحياتية (الحنين والرجاء والاحساس بقصر العمر ، هـذه هي الابعاد الثلاثة التي تحد الحياة العربية)[١٤]

ـ انه ينمو أو يتنفس في غير محيطه ، اي ان نبوغ بعض افراده يتم في المجتمعات الآرية فقط ، ولا يقصد بهذا الاستنتاج الرد على رافعي شعـارات اليقظة القـومية حسب والذين يرون ان الاحتكاك بالغرب ألهب الحماسة القومية أو أثارها من وهدتها دون أن يكون منتجاً لها ، بل يراد به ، أيضاً تقليل شأن مواهب المثقفين العرب الذين نبغوا في المؤسسات الاكاديمية الغربية .

لكن هذه المبادئ والمنطلقات عـلى قلتها تعـد أسسـاً متكررة بصور مختلفة قابعة خلف حيثيات الاحكام العديدة في كتـابات اسـاتذة مبـرزين في الاستشراق السيـاسي ، والفكر التاريخي اللاهوتي ، من امثال غرونباوم و گب Gibb وبرنارد لوس . وعـلى الرغم من ان لوس وگـب ينحيـان بعيـداً عن تقاسيم رينان الارية ـ السامية والتي استند اليها بكر Becker ثم غرونباوم والمتكررة عند عديدين من اللاحقين من امثال ديفد گوردن David Gordon وغيره[١٥] الا ان الاستناد المطلق الى النظم السياسية في الشريعة واعتماد الفـرق في تكوين رؤيـة معاصرة للمجتمع العربي والتجاوز المعتمد للعوامل الاساس الموحدة للوجـود العربي ، شكلت ثغـرات واضحة في الفكـر الاستشراقي السياسي ، كما انها قادت اصحاب القـرار الى تخبـط مؤلم انعكست اثـاره على مـاتعرضت له المنـطقة من ويلات :

وسواء كان عهـد الاستشراق السيـاسي قد انتهى عندما حصل الانعطاف المعروف في الدراسات الميدانية أم لم ينتـه ، فـإن واقـع الحـال عكس ايضـاً استمـرار الروح الاستشـراقية في التكـوينات الحقليـة الجديـدة ، اذ لم تكن الاخيرة غير اعتراف متزايد بأهمية دراسة المنطقة في ضـوء تزايد المصالح الامريكية فيها على سبيل المثال ، وكان لابد من أن تتمخض هذه المتغيرات عن وسـائل واسـاليب جديـدة ، تختلف وجهةً ونيةً عن تلك التي ميـزت النزعـات البريـطانية والفرنسية والهولندية وغيرها .

ولهذا لم يكن تولي گب Gibb ادارة معهد دراسات الشرق الاوسط في هارفرد في الخمسينات غير تعميد لهذا النهج الذي يستدعي الدراسة المتخصصة المتنوعة ، انسجاماً مع دعوات كثيرة متكررة لبلوغ دراسات غنية بالاستقصاء الدقيق حول منطقة الشرق الاوسط كما سميت في ادبيات المعاهد الجديدة التي انتشرت فجأة في الحياة الاكاديمية الامريكية .

ومهما تكن النتائج التي أسفرت عنهـا هذه المعـاهد ، الا ان واقع الحال يشـير الى رضوخ عـدد من الدارسين الى بعض نظرات الاستشراق السياسي الدارجة ، عـلى الرغم من ان بعض هـؤلاء الدارسين والمـؤرخين يمتلكـون نوايـا طيبة اصلاً ، وحرص بعضهم على أن يخوض معـركة معلنـة ضد التصورات المغلوطة في الصحافة والاعلام اليوميين . وعندما نتأمل على سبيل المثال بعض الكتب التي لاتمتد صـراحة في الفكر الاستشراقي السيـاسي نرى انهـا تستعيد بعضـاً من منطلقاته وبديهياته ، التي تعكس في لمحات منها بعض الوقائع الظاهرية ، لكنها تحيد في اغلبها عن جوهر الحياة العـربية ، جـراء خلطهـا في المنـاهـج وعـودتهـا الى البـديهيـات تـارة والاستشراق السياسي تارة اخرى ، والاختلاط الظاهري تارة ثالثة . وكتب من على الشاكلة التالية قد تنفع في تقديم التصور عما يمكن أن تؤول اليه الدراسة الاستشراقية السياسية عند ساسة وصحـافيين وباحثين :

ـ العالم العربي ـ لبيرغر، ١٩٦٢
ـ العرب ـ لانتوني نتنغ ، ١٩٦٤
ـ العقل العربي ـ لرفائيل بتاي، ١٩٧٣

... العرب ـ توماس كيرنان ، ١٩٧٥

ويصعب اتهام نوايا جميع هؤلاء مثلاً ، عندما نعرف ان ... الاستقلال عند العدوان الثلاثي على مصر ، واضطر بيرغر الى ... كتلة عرب بالغوا في نقد المجتمع العربي ، بينما انتقد پتاي ... العرب الذين بالغوا في تقريع الذات العربية . لكن لكل من هؤلاء ... واتجاهه ورأيه ، وزاويته ومصلحته أيضاً ، التي تتطابق ... احتمالاً مع نهج أوسع في حياة مجتمعه ، الأمر الذي يجعل تناوله مغايراً أيضاً للتناول العربي ، مختلفاً معه ، أو متعارضاً كلياً مع بعض اتجاهاته . اي نحن ازاء دراسة انعكاسات الفكر الاستشراقي السياسي في تكوينات مبادئ الدراسة السياسية الاولية عن «الشرق الاوسط» ، أو عن المنطقة العربية ، ... التعجب والادانة ، فقد كفانا الواقع مشقة ذلك ، بل ... بلوغ جوهر أراء الاخرين ومناقشتها ، واستطلاعها ، ... احتمالات صحتها أو خطأها ، ومن ثم تفحص اثارها ... أو المحتملة ، في الاداء السياسي ازاء هذه المنطقة أو في الافكار المطروحة ازاءها عند الغربيين والعرب على حد سواء .

وتكاد أغلب هذه الكتابات التي تقرن بالمرحلة اللاحقة الاستشراق السياسي في دورته الثانية الاخيرة أن تتفق على ما يلي :

١ ـ ان الذهن العربي يختلف عن الاوربي ، ويجري التركيز على مفردة الاوربي بديلاً للتعبير الاسبق ، أي الآري ، التي سادت في المرحلة الاولى للاستشراق السياسي . ولم يجر الابدال في ضوء التحولات الجغرافية أو ظهور الاوربانية ، ككتلة ... قبيل الحرب الثانية حسب ، ذلك لان التحول المذكور ... سياسي له علاقة بدخول اليهودي في تكوين (المجتمع الاوربي) الذي تحتاج اليه أوربا اثر خسرانها لمصر أو عدم ... احتوائها في الصورة ذاتها .

ويستمر طرح التغاير على اساس ان الذهن العربي وريث مصادر واحدة ، قد تكون نفسها التي ورثها الغرب عن العرب . لكن هذا الارث المنبعث من مصادر واحدة ، كما يقول نتنغ Nutting لاحقاً ، صاغهُ الغرب من خلال العقل ، بينما صاغه العرب من خلال العواطف .[١٦]

والتأويل المذكور يستند الى الابدال السالف ، الاوربي بديلا للآري ، فالمصادر الاساس التي تمت الاشارة اليها في مرحلة الاستشراق السياسي الثانية تتضمن ارثاً سامياً ، ليس الموروث العبري بعيداً عنه . ولهذا لايمكن اغفال هذا الجانب في ظل تزايد النفوذ اليهودي في الثقافة والسياسة الاوربيتين ، بعدما أصبحت تهمة معاداة السامية واضحة المعالم في الادبيات المتنفذة طيلة تلك المرحلة التي اشتدت عند احتدام الصراعات العرقية داخل أوربا نفسها .

وعندما جرى التأكيد في الابدال السالف على تناقضية العقل والعاطفة كان الغرب يهجر سحر الانفعال والشعور الرومانسيين ، ويستند تدريجياً الى مكونات ثقافية ـ سياسية جديدة أسهم في صياغتها «المثقفون» الصهاينة بحيث تمكنوا في التأثير الفعلي في الاذهان الأخرى ، المنصفة منها خاصة .

ولهذا غالباً ماتم التطرق الى «العواطف» الموروثة في تكوين الشخصية العربية والزعامة ، وهو مانقراه عند نتنغ Nutting اثناء تحليله لشخصية عبد الناصر ، وأكدّه بتاي Patai والصحفي كيرنانKiernan، ناهيك عن دارسين مبرزين امثال بيرك .[١٧]

اما الاستنتاج الذي يقود اليه مثل هذا التحليل ، فهو ان الذهن المنفعل يصعب الوثوق به أو الاطمئنان اليه ، بينما يسهل تفجيره سياسياً أو جغرافياً من قبل صانع القرار

السياسي المضاد .

٢ ـ ان العربي يميل الى الشورى ، لكنه يميل ايضاً الى الوساطة ، كما انه مجبول على النزاع والاقتتال مع اخوته .[١٨]

واكد تلامذة الاستشراق السياسي هذه المقولة معتمدين على مصادر متباينة ، جرى توظيفها توظيفاً خاصاً لاغراض ليست مجهولة ، لاسيما داخل الوسط الصهيوني الذي يهمه اشاعة فكرة التناحر العربي ليبدو اكثر تحضراً وفاعلية وقدرة على احلال السلام ، وهو ماطرحه الساسة الصهاينة مراراً في كتاباتهم .

لكن نتنغ Nutting وكذلك پتاي Patai بين اخرين من الكتاب ادانوا المناهج المدرسية العربية التي تزرع بذرة التناحر والتنازع القبلي في اذهان الطلبة وتشيع عندهم حس الاحتراب والتفاخر على حساب بعضهم البعض .[١٩]

٣ ـ ويرى تلامذة الاستشراق السياسي ايضاً ان المباهاة والتفاخر والاعتداد بالكبرياء ملامح قائمة في الشخصية العربية ، وتقود الى التكتم والتستر ، وخشية الفضيحة ، واعتماد المبالغة . ومعروف ان هذه النظرة الجزئية أو الظاهرية او المعنية بجانب سلوكي محدد بظرفه ونوعه تستثمر لاغراض تقليل شأن النزعة القومية أولاً بدعوى انها لاتعدو كونها نزوعاً للتفاخر والمباهاة ، ومن ثم توظيف هذا المدخل في خدمة الدعاية السياسية المضادة التي تدعي وجود التمييز ضد الاقوام والفئات الأخرى ، لاسيما اليهود داخل المجتمع العربي .

٤ ـ ويرى تلامذة الاستشراق السياسي ان المجتمع العربي لايمكن ان يواجه روح العصر أو يحتويها ، فهو مكبل بتقليدية خاصة به ، ولهذا يرى عظمته في بواكيره ، ولايبحث بعد ذلك عن عظمة اخرى ، كما يقول پتاي Patai : [illegible] المجتمع العربي ثابت لايتغير ، ومايبدو فيه من [illegible] الامظاهر قابلة الزوال كالقشرة الخارجية .

٥ ـ ان العربي في رأي تلامذة الاستشراق السياسي ، واساتذته ايضاً من امثال [illegible] كالصحراء ، يصعب ان تقيم العواطف والافكار والتناقضات داخله طويلاً ، ولهذا فهو يتعامل مع الاخرين بقسوة[٢٠] [illegible] احساس با لذنب ، ويبقى الواقع بالنسبة له [illegible] على خلاف الاوربي الذي يبصر الواقع على انه دائم خارج [illegible]

والتمييز المذكور ليس اعتيادياً ، فالمنظور الخارقي [illegible] الجغرافي يلغي ذلك التعقيد الذهني أو التركيب العقلي الذي [illegible] في منظور تلامذة رينان خاصاً بالجنس الآري دون غيره [illegible] يختفي التعقيد تصبح القسوة سلوكاً ، تياراً داخلياً عابر تعوزه المبالاة أو التأملات ، بحيث تختفي عقدة الذنب . وتتكرر هذه المقولة بـاشكال متفاوتة عند تحليل السلوك الشخصي العربي مرة أو تحليل ادابه ، ويجري بموجبها تفسير بعض الظواهر الادبية كاختفاء المسرح بشكله الأوربي في [illegible] العربي وانعدام الرواية ... الخ .

وواضح ان هذا الاطلاق يسقط النظرة [illegible] الاوربية على الامور كافة ، فما ينتج اوربياً يبقى مقبولاً [illegible] نادراً ؛ بينما تضيع ابتكارات المجتمعات الأخرى او [illegible] جراء جهل الاوربي بها اوتعاليه عليها .

٦ ـ يتوزع التاريخ العربي في منظور الاستشراق السياسي الى فترات كسل طويلة واخرى قصيرة متوترة منفعلة ، اما انسان هذه الفترة فهو غير موضوعي أو واقعي [illegible] تأثري ، بعدم العلاقة الرتيبة ، ذاتي وفردانى [illegible] من العلل ، يعوزه الحس بالزمن :

ومثل هذا التخريج يطرح استنتاجه كما يلي ، حيث ان الاحتواء عسير وصعب جراء الكبرياء والمباهاة القائمة في الشخصية حسب تقديره ، فان ادامة الصراع يتيح الهيمنة . ولهذا كان الخزين الاستشراقي السياسي يزج صانعي القرار الغربيين في سلسلة من الانفجارات والمشاحنات وتغذيتها .

ومثل هذه الافكار تتسلل بشكل او باخر في كتابات عربية ، واخرى أوربية أو غربية منصفة ، شأن كتابات نتنغ Nutting ، الذي كان ميالاً رغم ذلك الى افادة العرب برايه ، مقترحاً اعادة النظر في المناهج المدرسية التي ينمو فيها طالب المدرسة (على غذاء ادبي يحتوي بذور الفوضى وليس التحليل) كما يقول[٢١] كما انه بين قلة من الغربيين الذين رأوا الوحدة العربية مصدراً حقيقياً للقوة . لكن نتنغ Nutting شخصية سياسية ، تمكنت من تحليل الافكار واعتماد بعضها في المناقشة ، بينما كان غيره ينساق وراء بعض تلك التصميمات التي تطرح العربي على انه كائن فريد غريب ازلي لايتغير . صحيح ان بعض الدارسين الغربيين ينحون باللائمة على الموقف الغربي العام ازاء العروبة والاسلام ، الا ان كتاباتهم لم تتمكن بعد من تحقيق سطوتها داخل الذهن الغربي لولا بعض الاحداث الاخيرة التي وجهت الأنتباه ثانية الى مخاطر التعميم الدارج والتأويل النمطي . وبينما كان بعض المفكرين والدارسين العرب بعد النكسة ينتقدون الذات بشدة معزولة عن السياق الاجتماعي أو الحركية الاجتماعية والتغير ، كانت المركزية الاوربية في المقايسة والمناقشة والتحليل تحيل على ذاتها ولذاتها ايضاً ، بحيث بدا المجتمع العربي الاسلامي في اقيستها ثابتاً غير قابل للنمو او التغير ، محكوماً بمواصفات ازلية هي الأخرى ، تتيح لصانعي القرار التحكم بها ، حتى أودت مثل هذه التصورات بالسياسة الاوربية في اكثر من هاوية

واسقطتها في اكثر من متاهة ، لتستخلفها بعد ذلك المواقف الامريكية المتعالمة التي تخلط النزعات الاجتماعية العربية بالتكوين الشخصي ، والظواهر بالبواطن ، والمديني بالريفي ، لدرجة ان الرؤية المنفصمة التي تحدث عنها ادموند غريب اصبحت ميزة عجيبة ليس لجمهرة الناس الاعتياديين حسب ،

بل للمتعلمين أنفسهم الذين يعجزون عن تقديم اسباب معقولة لطبيعة تصوراتهم عن المجتمعات العربية والشخصية أو الشخصيات العربية ؛ فهؤلاء شأن غيرهم وجدوا انفسهم ضحايا التعمية الدعائية التي تستعين بالموروث الاستشراقي السياسي المبسط ، والذي تكاثر من خلال الاشاعة والتعميم على حساب النتاجات المدرسية الغنية المرموقة لأولئك الدارسين المنصفين من المستشرقين الذين يحق للثقافة في العالم ان تفخر بجهودهم معزولة عن ذلك الركام النفعي الاعتيادي الذي يشبه المنتوج الصحفي اليومي في سياقاته النفعية والآنية والمرحلية .

الهوامش

(١) See Raphael Patai, The Arab Mind C.N.Y : Scribners', 1973, rpt. 1976, intr.

(٢) Scholars in the Secret War (William Morrow & Co. 1987)

(٣) في تعريف الاستشراق ، يراجع

Edward W. Said, Orientalism (London: Routledge & Kegan, 1978,) PP.2-3, 6,12

(٤) بالنسبة لعبد الملك ، تراجع مقالته

" Orientalism in Crisis " Diogenes, 44 (Winter 1968).

(٥) حول Hurgronje يراجع سعيد ، 255-6

(٦) يلاحظ مثلاً طبيعة التوظيف المذكور بقصد الاطلاق والتعميم لدى Patai ، اذ يسهب في الحديث عن خلط العربي بين القول والممارسة ، ص ١٦٤ ، ونزوعه نحو

الاحتراب ، ص ٢٢٥ـ ٢٢٦ ، وقبلها ميله للتوسط ، ص ١٢ (المقدمة) ... الخ .

(٧) لاحظ ذلك Patai مثلاً . عندما استعرض بعض انماط الدراسة العربية ، ص ١٠ (من المقدمة) . وكان Patai قد تتلمذ على ايدي Goldziher ، او اعجب به في البدء ، ص ١ .

(٨) ومعروف ان ملاحظات (لين) جمعت من قبل حفيده Stanley Lane- Poole في كتاب بعنوان

Arabian Society in the Middle Ages (London : Cursen press, 1883, rpt- 1987).

(٩) يلاحظ تأثير ذلك التأويل على صحفيين من امثال Thomas Kiernan يراجع كتابه

The Arabs (Sphere Books : London, Abacus Books, 1978), p. 133

(١٠) وهكذا يرى Patai عملية نقل التكنولوجيا مجرد اسراف مظهري يقرب الى الفنتازيا . ورغم مايكتنف العملية من انبهار ، الا ان هذه حالة تخص المجتمعات كافة ، وليس المجتمع العربي تحديداً .

(١١) كان Patai مثلاً معجباً باستنتاج حسين بان مصر شرق ـ أوسطية ، ص ٢٢ .

(١٢) تتكرر الفكرة عند Lewis لاسيما في كتابيه

Race & Color in Islam (N.Y. : Harper & Row, 1971).

وكذلك

Islam in History : Ideas & Men and Events in the Middle East(London : Alcove Press, 1973).

(١٣) ص ٢٢٥ـ ٢٢٦ مثلاً .

(١٤) العرب من الامس الى الغد ، ترجمة د . علي سعد (بيروت : دار الكتاب ، ١٩٨٢) ، ص ٥٥ .

(١٥) **Self- Determinism and the History of the** Third World (1971).

(١٦) تلاحظ شذرات من ارائه على الصفحات التالية ٢٨٦ـ٢٨٧ ، ٢٨٨ـ٢٨٩ ، ٢٩٠ـ٢٩١ .

(١٧) يقول بيرك ان سلوك العرب ازاء انفسهم :تفاؤل متهور او تشاؤم مهين) ، ص ٥٥ ، مرجع سابق .

(١٨) اشير سابقاً لرفائيل بتاي مثلاً ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(١٩) حول اثر التربية الدارجة في العربي ، يراجع Nutting ، ص ٢٨٨ـ ٢٨٩ ، ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(٢٠) يأخذ آخرون عن مستشرقين من امثال الصحفي Kiernan عندما تتطابق صورة القسوة في مشاهداته مع تلك القراءات ، غير عابىء بأن القسوة الظاهرية هي سلوك اجتماعي يقترن بالتخلف لابالعرق ضرورة .

يلاحظ كتابه **The Arabs** ، ص ٢٣ مثلا .

(٢١) حول افكاره الايجابية تراجع الصفحات ٢٩٣ ـ ٢٩٧

دكتور عبدالأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة بغداد

الاستشراق الفلسفي

وانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين في العصر الوسيط

(١) الاستشراق بين العقل الأوربي ودراسة العقل الفكري .

إن الحديث عن « الاستشراق » شديد التنوع ، ويختلف موضوعه بحسب الحالة التي يقصد الباحث دراستها في اتجاهات المستشرقين ؛ وهنا ، تختلط التقديرات في ما انجزته المؤسسات الاستشراقية على مدى ازمان مختلفة ، في ظروف متباينة ، وصادرة عن قراءات متنوّعة المناهج تقصد في كل التصوّرات بيان المؤثرات التي خلقتها البنى الاستشراقية في تسلّط النصوص ونفوذ التقدّم العلمي وانتشار وسائل تحقيق الأهداف المرسومة للشرق عامة ، والوطن العربي بوجه خاص . من هذا المنطلق تأتي إعادة قراءة البناء الداخلي للاستشراق ، كما فعل إدورد سعيد [**الاستشراق** ، بيروت ١٩٨٤] ، لظهور الحاجة الى إعادة تقويم الناحية التاريخية لنمو الاستشراق وازدهاره وتسلّطه ثم انحلاله [انظر بحثنا : **مجلد الاستشراق** ، ج١ ، ص ١٤ ـ ٢٧] بعد ان تأسست مفاهيم لاتحصى خاطئة في كل تقدير ضد الشرق وفي مقدمته العرب . واذا كان بعض هذه التصوّرات ياتي من سوء في تطبيق المناهج التي حلّلت التراث العربي ودرسَتْهُ ، فان قسماً منها يصدر عن طبيعة العقلية الأوربية ، ضمن المؤسسات الاستشراقية ، التي ظهرت دائماً مخالفةً للموضوعات المدروسة مع توفر عوامل الانبهار بها احياناً . هذا الأمر تؤكدهُ مخالفةُ الاستشراقِ للعقلية العربية في البناء والتركيب ، فأدّى احياناً الى تمويه وطمس وتحريف وتشويه حقائق الحوار الثقافي بين الحضارة العربية والحضارة الأوربية الحديثة ، في قراءات المستشرقين المحدثين ؛ كل ذلك ، انما يستند في حقيقته على قراءات سابقة لبواكير الاستشراق في العصر الوسيط وما اثرَتْ في خلق الظروف في رسم تاريخ الفلسفة العربية بمعزل عن العقل العربي وما افاد منه العقل الأوربي في انتقال العلم العربي والفلسفة العربية الى اللاتينية ؛ تلك النصوص الفلسفية المهمة التي كانت اللبنات الأولى لقيام صرح الفلسفة الحديثة .

لأجل كل ذلك « يتلقى العرب اليوم نتائج المؤسسات الاستشراقية في العصر الحديث .. ويأتي هذا الحذر بالاستناد الى جملة من العوامل » [**الاستشراق الالماني** ، ص ٨] ، ابرزها على الاطلاق هذا الاعتقاد السائد في دوائر الاستشراق كافة ، الذي يذهب الى أنّ قراءات المستشرقين تقصد احياناً الى شلّ الحوار الثقافي بين الحضارات بالاستناد إلى التعصّب في العنصر ، والنزوع نحو استلاب المفاهيم ، والرغبة في تحقيق الاذلال ، والتحفّز الدائم في الاستعلاء ؛ كل ذلك ، لغرض الحطّ من قيمة الدور العربي في بناء حضارة العصر الحديث . وهذا وغيره ، يعطي اليوم الحقّ لكل الباحثين في تحقيق مشروعية الأفكار التي تتألف منها البُنَى الاستشراقية ؛ فمن الصحيح كل الصحة أن تشرّع الأبواب امام عملية إعادة قراءة مايتصل بالتراث العربي عامة ، والفلسفة منه بوجه خاص ، فيما قدّمه الاستشراق على مدى قرون من افتراضات واقتباسات منحولة وصحيحة .

هذا البحث يقدّم مراجعة لبواكير الاستشراق وتكوين بُناه الثقافية في العصر الوسيط ، وما آل اليه من نزعة التسلّط ، على الرغم من الدهشة التي تغلغلت في العقلية الأوربية ابان عصر النهضة

Renaissance ، وما أدّى من نتائج في التصوّرات في العصر الحديث ، وبوجه خاص استشراق القرن التاسع عشر الذي ازدهرت خلاله الدراسات التي تذهب الى تجذير الفكر الفلسفي العربي في الأصول اليونانية ، مع اعادة تقويم من ناحية أخرى لما انتقل من الفلسفة العربية الى اللاتينية والتجاسر على تقليل اهمية هذا الانتقال الباهر .

(٢) الاستشراق وقراءة الفلسفة العربية باصولها اليونانية :

ورث الباحثون العرب في الفكر الفلسفي العربي الحديث جملةً من نتائج أبحاث المستشرقين في موضوعٍ هو من اكثر الموضوعات اثارة ؛ ذلك هو التكوين الثقافي عند اللاتين وأثر الفلاسفة العرب الضارب في هذا التكوين . فقد اهتمت دوائر الاستشراق لزمنٍ طويل ، في ما أثار اهتمام الدارسين منها ، بما قدّمه العرب من قراءات فلسفية يسّرتْ الى حدٍ بعيد ادراك مضامين الفلسفة القديمة واستيعاب مفاهيمها على نحو ساهم في يقظة العقل الأوربي في بواكير العصر الحديث . ويأتي اهتمام الاستشراق ، كمؤسسات ثقافية اوربية تنزع الى إغناء ثقافتها من تجربة الشرق ، والعرب بوجه خاص ، من منطلق إحياء التراث الأوربي الأصْيل ؛ وهو اليونانية . وبناءً على هذا ، قامتْ عملية الكشف عن القراءات الفلسفية العربية في الترجمات اللاتينية ، بحسبانها واحداً من المصادر في توثيق النص الفلسفي اليوناني . وفي هذا الاتجاه ، سعى الاستشراق الى تقديم نتائج بحثه في القرن التاسع عشر ؛ فتعاون على تحقيق هذا الاتجاه جماعة كبيرة من المستشرقين الكبار ، يقف على الرأس منهم اجمعين المستشرق رينان E. Renan الذي نشر كتابه عن « ابن رشد والرشديّة » ، أول مرة ، في باريس ١٨٥٢ . وخلاصة مايراه الاستشراق منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر والى عهد قريب ، انّ الفلسفة العربية لم تقم الاّ على اصول يونانية . ومن هنا فقط سنلاحظ دائماً ان البُنى الفلسفية في الاستشراق قد تكوّنتْ على اسس مثيرة في تقصي جذور كل الأفكار في أعمال الفلاسفة العرب في نظائرها اليونانية على نحوٍ شامل وكبير وواسع ، كما فعل فالزر [انظر : Walzer,G. into A., P. 2q] قبل اكثر من ربع قرن ، فيما قدّم من قراءة للفلسفة العربية بمنظور يوناني بحت . وساعد هذا التقدير على قيام محاولات عربية تبرّزُ على نحوٍ ناطق الدور الفيلولوجي بين اليونانية والعربية [انظر مثلاً ، **التراث اليوناني** ، ١٩٦٥] ، على الرغم من الاعتراف بأنّ العربية لم تأخذ من اليونانية صفاتها الذاتية ، بل « نحن نراها تأخذُ العناصرَ الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مُزجَتْ بعناصر يونانية ؛ فكانها لم تأخذْ إذاً شيئاً مما يميّزُ الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وانما استعادت ما اخذتْهُ منها الروحُ اليونانية » [بدوي ، **التراث اليوناني** ، ص ي - يا] .

إنّ المبالغة في بلورة هذا الاتجاه على مافيه من افتراضات سيكشف البحث الآثاري الاكاديمي في المستقبل صدق دعواه في أنّ العقل العربي انتقى من الفلسفة اليونانية ماينسجم مع جملة الظروف المؤطرة للتأسيس الثقافي . وهذا نفسه غير كافٍ للدلالة على اهمية قراءة الفلسفة العربية مقطوعة غير مستمرة في مؤثراتها في العقل الأوربي في العصر الوسيط . هنا قدّمتْ الفلسفةُ العربية منظومةً عقلية متكاملة للعقل الاوربي عندما تُرجمتْ أعمال الفلاسفة العرب الى اللاتينية . لكن مساقط البحث عن التأصيل اليوناني هو الذي دعّم فكرة المزاوجة بين النص الفلسفي العربي وبين الشروح على اعمال الفلاسفة القدماء ؛ لذلك اعتبر المستشرقون الترجمات اليونانية الى العربية تطغى فتشمل تجاوزاً كل اعمال الفلاسفة العرب من قبيل الشروح على نصوص الفلاسفة اليونانيين . هذا التسلّط في قراءة المستشرقين لنصوص الفلسفة العربية يظهر باستعلاء أول مرة في أبحاث فينرش J.G. Wenrich سنة ١٨٤٢ التي اكدّ فيها تأصيل الفلسفة اليونانية من خلال قراءة المؤلفين اليونانيين المترجمين والشراح في التراث السرياني والتراث العربي وغيرهما [انظر Wenrich, , Lipsiae 1842] .

وهكذا يأتي سياق البحث الاستشراقي في تاريخ الفلسفة العربية . فيندفع جمهرة من المستشرقين أمثال ستينشنيدر M. Steinschneider في أعمال واسعة ومعمّقة في البحث عن الترجمات العربية من الفلسفة اليونانية ، وبوييج M. Bouyges ، وشاخت J. Schacht ومايرهوف M. Meyerhof . وكل واحد من هؤلاء المستشرقين

قصد بيان تفوق النص الفلسفي اليوناني في القراءات العربية في النصوص ، متوناً وشروحاً لأيّ واحدٍ من الفلاسفة العرب الكبار كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وصولاً الى ابن رشد ؛ او حتى الصغار من الفارابيين والسينويين والغزاليين والرشديين . إنّ حصر الترجمات العربية عن اليونانية التي درسها ستينشنيدر [انظر ، ابحاثه المختلفة .. .1881, 1889, 1893, 1897 etc] مهّدتْ لبويج التأكيد على نظرية الترجمات العربية للفلاسفة اليونانيين [قارن : Archives, 1924] ؛ وعلى هذا السياق سيبالغ شاخت في قراءته للهللينية في مدارس بغداد والقاهرة الفلسفية في القرن الحادي عشر الميلادي [انظر بحثه : :ZDMG, 1936] ، وهكذا ياتي تكريس الثقافات الفلسفية الآرية وأثرها في الفلسفة العربية كما ذهب مايرهوف في دراسته لانتقال العلم اليوناني ، والهندي الى العرب [انظر : I.C., 1937] ؛ وهكذا ، نلاحظ دائماً هذا البحث الدائم في إعادة النصوص العربية الى اصولها اليونانية حتى ولّد عند بعض المستشرقين تقديم قراءات داخلية لنصوص عربية موازنة باليونانية لبيان فساد الاتجاه في وعي المضامين الفلسفية ومفاهيمها عند العرب ، كما فعل ميللر A. Muller في ماقدّمه من دراسة الفلاسفة اليونانيين في المصادر العربية ، وهو بحث مهما ظهر القصد منه تقويم النصوص العربية ، فهو بلا ادنى ريبٍ فحصٌ منحاز الى إظهار تقصير المؤلفين العرب في ادراك مضامين شخصيات الفلاسفة اليونانيين [انظر بحثه : Muller, Halle 1873] .

إذن ، نحن هنا دائماً شاخصون نحو صرح فلسفي يوناني فقط ولا يقبل أي تحوّل او متغيرات في بُناه ؛ وإنْ استحالت فيه الافكار على نحو جديد في القراءات العربية فهي ليست بقراءات صحيحة ، وكأن ليس من حق الفلاسفة العرب أن يعيدوا بناء منظومات الأفكار الفلسفية التي درسوها بموجب العصر الذي عاشوا فيه مع جملة الظروف الموضوعية والذاتية في بناء عقائدهم المختلفة أشد الاختلاف عن العقائد اليونانية قديمةً ومتأخرة . هذا السياق الاستشراقي المنحاز الى الفلسفة اليونانية يأتي من كون عملية ترويج النصوص الفلسفية العربية في العصور الوسطى ادّى الى اعتبار العربية واحدة من المراجع في قراءة النصوص اليونانية وليست اتجاهاً فلسفياً مستقلاً ، كما جرت العادة في تقويم الفلسفات الهندية والصينية ، مثلاً . وهذا كله ياتي من اعتقاد راسخ في العقل الأوروبي ، روّجتْهُ دوائر الاستشراق ، بالقول إنّ الفلسفة العربية تابعة للفلسفة اليونانية ؛ اي انّ الفلاسفة العرب لم يكونوا اكثر من شرّاح للفلسفة اليونانية ، ووسطاء نقل تلك الفلسفة الى العقل الأوربي ثانية من خلال الترجمات اللاتينية في بواكير الاستشراق .

ومن غريب مايمكن ملاحظته في اعتقاد المستشرقين الراسخ بتبعية الفلسفة العربية لأصولها اليونانية ، انه ليس من بنات افكار رجل محدّد من المستشرقين في العصور الحديثة ، بل انه تراكم موروث يمتد الى قرون بعيدة ترجع الى بواكير التأسيس الفلسفي الأوروبي في العصر الوسيط ؛ وخلاصته : انّ الفلسفة العربية واسطة انتقال للفلسفة اليونانية قديمة ومتأخرة الى اللاتين . هذا الزعم مؤثّر في كل اتجاه يدرس الفلسفة العربية من منظور استشراقي مهما كان الباحث منصفاً ؛ لأنّ ديمومة البُنىٰ الذاتية لتأصيل التراث اليوناني ليست وظيفة يمارسها المستشرق ، مهما كانت دواعي اهتمامه بالفلسفة العربية ، بل هي عقيدة يمارسها وفق برنامج عقلي لايتناسب مع حقيقة النص الفلسفي العربي وأثره في تكوين الفلاسفة اللاتين في العصر الوسيط ، على ماسنرى بعد ذلك . فالقول بتوسّط الفلسفة العربية بين اليونانية واللاتينية لايُقصد منه في دوائر الاستشراق كافة غير استكمال كل الصور الممكنة لاحياء التراث اليوناني ، الذي اعتبرته النزعة العقلية الأوربية ، معجزة العقل الانساني . وهنا ، فليس من الحقّ في شيء ، في جوهر مايراه الاستشراق ، أن يكون للعقل دوره الابداعي في تحليل وتركيب منظومته الفلسفية بمعزل عن العقل اليوناني ، الذي هو منبع لكل استعلاء في الاستشراق .

(٣) تحليل عقدة الاستشراق من خلال بواكير الاستشراق اللاتيني :

ويتضح لنا من تحليلنا السابق أن الاستشراق الحديث يعاني

من عقدة الاستعلاء Superiority Complex فيما قدّمه من دراسات تضمنت الغلو الفاضح في اعتقاد المستشرقين بتفوقهم العقلي في مضمار كل القراءات الفلسفية التي ازدوجت فيها الشخصيات اليونانية والعربية ، بترجيح الاصول اليونانية على نحوٍ متعسّف بحقوق الفلاسفة العرب . اذن نحن هنا ازاء حالة تستوجب توفير المناخ العلمي المدروس للكشف عن عناصر الخلل في هذا التاسيس . وأول مايخطر ببال الباحث المتامل في التراث العربي الفلسفي جملة من التصورات حول انتقال الفلسفة العربية الى اللاتين .

اولاً : يحاول الاستشراق في كل دراساته تشويه التواريخ الاولى لانتقال الفلسفة العربية الى اللاتين . فالاشارات كلها تبدأ من راموسيوس الايطالي H. Ramusius الذي توفي سنة ١٤٨٦ [انظر : العقيقي ، المستشرقون ، ١/٣٦١] ثم يشيرون الى بدرو دي الكالا الاسباني Pedro de Alcala الذي كان حيّاً سنة ١٤٩٩ [ايضاً ، ١/٥٨٠] ؛ ثم يتوالى المستشرقون في القرن السادس عشر ، أمثال : بوستل الفرنسي G. Postel والباكو الايطالي A. Alpago ، وفون بوشبيك النمساوي Aug. G. Von Busbeke ، ورافلنك الهولندي F. Rapheleng ، وسكاليجر الهولندي J. Scliger ، الذي توفي سنة ١٦٠٩ ؛ وبهذا المستشرق تبدأ مرحلة المستشرقين في القرن السابع عشر ، من أمثال : اربانيوس الهولندي Th. Erpenius ، ووليم بدويل الانكليزي W. Bedwell ، وكرستينيوس الهولندي P. Kirstenius الذي توفي سنة ١٦٤٠ ؛ [قارن ايضاً ، على التوالي ١/١٧١ ، ١٧٢ ، ٣٦١ ؛ ٢/٦٢٦ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٤٦٢ ، ٨٢٠] . فهؤلاء طلائع الاستشراق العقلي المثل لعصر النهضة الأوربية Renaissance ذلك العصر الموصوف بالتجديد في الآداب والفنون والعلوم ، بعد ازدهار الفلسفة ، منذ سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٤ بيد العثمانيين وما آل اليه انتشار البيزنطيين الى محافل المعرفة في روما وباريس وغيرهما . ومعنى كل هذا ، ان التكوين الثقافي في حسابات الاستشراق الحديث قد تمّ ، عندما تسلّطت القراءات الأوربية للفلسفة المترجمة الى اللاتينية ، وإعادة تقويمها بما ينسجم مع أحكام الروح الأوربية الجديدة الصادرة عن التعصب ضد العرب والاسلام .

ثانياً : لايتحدّث الاستشراق الحديث ، بكل مؤسساته الثقافية تفصيلياً عن ماهو سابق على عصر النهضة الأوربية من انشطة عقلية في أعمال اللاتين ، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العاشر ، ثم خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر ، فهذه أزمانٌ تداخلٍ بين عطاء العقل العربي والعقل الاوربي ، كما هو واضح لأيّ باحث نابه في التراث العربي في العصر الوسيط . والسؤال الذي يدور دائماً ، هو لماذا يقلل الاستشراق الحديث من اهمية الدور العربي في اشباع الرغبات العقلية والانسانية في التنوير المعرفي ؟ انه يتعلق بشدّةٍ بالعرب والاسلام في تخوم أوربا في الاندلس وصقلية والساحل الايطالي ـ الفرنسي وجملة الجزر المنتشرة أمام الساحل العربي الافريقي . وأبرز هذه الصور ، أولى المحاولات التي قصد منها الاوروبي الانتفاع من العقل العربي على نحو واضح ، هو جربيردي اورياك Gerbert d'Aurillac الفرنسي (الذي عاش مابين ٩٣٨ ـ ١٠٠٣) ، والذي انتخب (بابا) باسم سلفسر الثاني Silvestre II سنة ٩٩٩ . هذا الرجل المدهش تعلّم العربية في قرطبة بين سنتي ٩٦٧ و ٩٧٠ . والاستشراق الحديث يحجب عن مدارك الباحثين الصورة الصحيحة للبابا الذي أحب العربية ، وتعلّم منها ، وأمر بتاسيس مدرستين لتعليم العربية : الاولى في روما ، والثانية في ريمس ، موطنه في فرنسا . ثم الحق بهذه الاخيرة مدرسة شارتر [انظر : العقيقي ، ١/١٢٠] . ولقد حِيكَتْ حول هذه الشخصية الفذّة أنواع غريبة وشاذة من الأخبار ، منها التشكيك برحلته الى الاندلس على الرغم من شهادة معاصرهِ المؤرخ أدمار دي شابان Ademar de Chabannes [قارن : بدوي ، دور العرب ، ص] ؛ بل ساق هذا الذي فعله من حبٍ للعربية ونشر ثقافتها الى عدّه مع المفكرين الصغار [كما يذهب يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ، ص ٧٩] ، وهذا كله يأتي من تقليل قيمة ماأدّاه من دورٍ في نقل الثقافة العربية ـ الاسلامية الى اوربا الوسيطة ، فحامتْ حوله الشبهات ، بل التخرصات ، حتى قُذِفَ بانه لقيط مجهول الاصل [انظر :

هونكه ، شمس العرب ، ص ٨٠ ـ ٨١] فقد اعتبره لغزاً حارتْ في تعليله الأجيال : فإنّ شخصية: هذا الرجل ، الذي حيّر بعلمه معاصريه ، والذي جارى المسلمين في معتقداتهم ، بقيت دائماً محاطة بالشبهات » [ايضاً ، ص٨١] . ومن هذا كله ندرك أنّ الحجر الاساس في بناء الاستشراق المعرفي كان بمبادرة هذا الرجل الفرنسي المدهش جربير دي اورياك الذي يمثّل في تقدير البحث الرصين نقطة التحوّل بين الفلسفة المدرسية المستندة الى شذرات الفلسفة اليونانية وتحولاتها الى المعرفة بالفلسفة اليونانية كما استوعبها ودرسها الفلاسفة العرب . هذه النقطة ، ستكون اولاً وبالذات ، التي انطلق منها العقل اللاتيني الى الفلسفة الحديثة مروراً بكل الفلسفة العربية ، كما سنرى .

ثالثاً : انّ البحث التاريخي في مؤثرات جربير دي اورياك في التكوين العقلي الاوربي في القرن العاشر وما تلاه من قرون العصور الوسطى ، الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر حتى عصر النهضة الاوربية ، يأتي من استطلاع اولئك اللاتين المشهورين الذين اهتموا بنقل التراث العربي الى اللاتينية مباشرة ، او مروراً بالعبرية او القشطالية . ولاننا لسنا مَعْنِيِّين باحصائهم [راجع التفصيلات عند العقيقي ، ١/ ١٢٠ ـ ١٣٧] ، لكننا نجد بين هؤلاء الرجال من قدّم لثقافته اللاتينية اروع المنجزات في التراث العربي ، وابرزها الفكر الفلسفي ، ويقف على راس هؤلاء يوحنا بن داود الاسباني ، وجيرارد الكريموني ، ويوحنا الاشبيلي ؛ وكلهم من القرن الثاني عشر . وبدات الفلسفة العربية تاتي ثمارها وعلى نحو مدهش بظهور الاكويني Thomas d'Aquinas (عاش ١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) ، وبونافنتورا Bonaventura (عاش ١٢٢١ ـ ١٢٧٤) ، والبرت الكبير Albertus Magnus (عاش ١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) ، وروجر بيكون Roger Bacon (عاش ١٢١٤ ـ ١٢٩٤) . وهؤلاء هم عمالقة التجديد الفلسفي اللاتيني بعد ازدهار القراءات الفلسفية العربية في المؤسسات الثقافية اللاتينية كافة : فقد تعلّموا العربية ، ودرسوا مؤلفات الفلاسفة العرب من أمثال الكندي ، والفارابي ، واخوان الصفا ، وابن سينا ، والغزّالي ، وصولاً الى فلاسفة المغرب العربي وعلى رأسهم اجمعين ابو الوليد بن رشد . وهؤلاء الفلاسفة اللاتينيون كانوا مستشرقين بالمعنى الذي وضع اساسه جربير دي اورياك من حبٍ للعربية والانتفاع بعلومها ؛ وهم ايضاً ، منتحلون لنصوص الفلاسفة العرب انتحالاً ، مهماً برّرناه كباحثين اليوم ، لا يقبل تأويل تغيير المفاهيم التي جاء بها الفلاسفة العرب في قراءاتهم الفلسفية للفلسفة اليونانية وتفسيرها وشروحها وتعديل مضامينها . لكن الاستشراق الحديث يرفض هذا الاتجاه ، ويرى أنّ الفلاسفة اللاتين لم يقرأوا نصوص الفلسفة العربية إلاّ ليعدلوها ، ويناقضوها ، ويردّوها ، وينحوا الى اتجاه مخالف لها . ويزداد الاستعلاء في قراءات الترجمات اللاتينية للنصوص العربية عندما يجدُّ الاستشراق الحديث في الكشف عن اغلاط الفلاسفة العرب في هضم الفلسفة اليونانية . لكنّ استعراض الترجمات اللاتينية للفلاسفة العرب في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر حتى الرابع عشر ، يثبت بلا ادنى ريب انّ المكتبة الفلسفية اللاتينية كان مصدرها العربي بشكل اساسي ، بل يتجاوز المعقول في مايمكن ان يُنسب صراحةً الى الفلاسفة اللاتين انفسهم من اعمال فلسفية كانت تدور في فلك المنجزات الفلسفية العربية . ولنكنْ هنا واضحين فيما نزعم ، بالقول إنّ الكشف الحقيقي لدور الفيلسوف توما الاكويني تلميذاً اميناً على فلسفة ابن رشد ، يثبت بلا شك بطلان التقليل من قيمة ابن رشد نفسه في الفلاسفة اللاتين [محمود قاسم ، نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ٤٣ وما يليها] .

رابعاً : وبناءً على ماتقدّم ، يتضح خلط الأوراق التي امسك باصولها كل المستشرقين المحدثين للحطّ من قيمة الدور الذي فعلتهُ الفلسفة العربية في العقل اللاتيني . لذلك نجد نحن ، من منظور عربي خالص ، « ان قراءة الفلسفة الأوربية الوسيطة ضرورة للفكر العربي . وهي ضرورة لا لتكوين منهج ؛ واستيعاب التراث ، وشحذ فكر وتدبر نظر ؛ فهذا النفع الذي تقدّمه الدراسة التاريخية في اي مجال من المجالات ، نجد انّ قراءة فلسفية لتلك الفلسفة الاوربية تساعد العربي على فهم تراثه » [علي زيعور ، الفلسفة الوسيطية

لادوارد جونو ، ص١٠ ـ ١١] . ولكي لايُفهم هذا القول على غير معناه ، نسارع الى تحقيق وكشف النصوص العربية في أعمال الفلاسفة اللاتين : فماذا نجد ؟

(١) نلاحظ اولاً أنّ عدداً من اللاتين لم يكتفوا بالترجمة من العربية ، بل نقلوا اليها ، وكتبوا بها ، وصنفوا فيها ، [العقيقي ، ١/٩٩] .

(٢) كما نلاحظ من جهة اخرى ، أنّ بعض أعمال الفلاسفة العرب التي نُقلت الى اللاتينية قد ضاعت في اصولها العربية .

(٣) كما نلاحظ من وجه آخر ، أنّ بعض أعمال الفلاسفة العرب التي نُقلت الى اللاتينية ، ووصلت الينا بنصوصها العربية الأصلية ، قد أصابها التحريف والتشويه مما يستوجب تعديلها وإعادة تقويم تلك الترجمات التي أساء المستشرقون الحكم عليها مراراً عند الحديث عن الفلسفة العربية باللسان اللاتيني .

(٤) كما نلاحظ أنّ هناك من الفلاسفة اللاتين من اقتبس نصوصَ الفلاسفةِ العرب ، فانتحلها ، عن قصدٍ أو غير قصد ، فدخلتْ أفكارُ الفلاسفةِ العرب في صلب البناء الفلسفي عند اللاتين . وهذا كثيرٌ لا احصاء له الى الآن ، منذ ضَيَّعَ علينا الاستشراقُ في القرن التاسع عشر فرصةَ توثيق مثل هذه النصوص باعتبارها معرفة صحيحة بالفلسفة .

(٥) كما نلاحظ في نطاق هذه الدائرة استفحالَ التأثير العقلي العربي في تكوين الفلسفة الحديثة في بواكيرها ، أيضاً ، تبعاً لهذا التأثير الذي أشرنا اليه في فلاسفة العصر الوسيط قبل القرن الخامس عشر . ولكن الاستشراق في كل اتجاهاته لم يهتم بهذه الظواهر المدهشة في أفكار الفلاسفة الأوروبيين : لأنّ من البُنَى التي قصد كل المستشرقين بناءها ، هي أنْ يدرسوا الفلسفة العربية مُحَرفةً للفلسفة اليونانية ، وكيف أصلحها الفلاسفةُ اللاتين !

(٦) وأخيراً ، ولستُ مُغالياً لو زعمتُ أنّ قراءات الفلسفة الحديثة في بواكيرها وحتى عملاقها كانْتْ Kant ، لاتخلو من مؤثرات فلسفية عربية مباشرة من نصوص لاتينية أو من مؤلفات الفلاسفة اللاتين المتأثرة بتلك النصوص التي انتقلت الى اللاتين من الفلاسفة العرب .

(٤) تأثير العقل العربي في تكوين الفلاسفة اللاتين :

من هنا ، يمكننا الاتجاه الى قراءة صحيحة للاستشراق بمفهومه العربي عند اللاتين : لاننا ، هكذا دائماً ، نعثر على عشرات المثقفين اللاتين ممن عنوا بالفكر العربي في عموم المؤسسات الثقافية اللاتينية خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر . فماذا نجد ؟

اولاً : الاندهاش لما تضّمنه الفكر العربي ، والانسياق في منظومته العامة ، بعدما فتح جربير دي اورياك الأبواب مشرعةً للافادة من انجازات العقل العربي في النصف الثاني من القرن العاشر .

ثانياً : الشعور بالخيبة للإرث اللاتيني اللاهوتي حتى زمان القديس انسلم ـ Anselm ، الذي كان أميناً على روح العقل اللاتيني المتأثر بالاتجاه الاوغسطيني في عصر الآباء . لكن ، على الرغم من ميلاد انسلم بعد ثلاثة عقود من وفاة جربير دي اورياك ، وتحمّله لمهّمة التجديد في اللاهوت حتى وفاته ١١٠٩ ، فقد كان ممثلاً حقيقياً لاتجاه قراءة فلسفية ناقصة .

ثالثاً : الانبهار بما تعلّمه اللاتين من العرب خلال القرن الحادي عشر والانفتاح على قراءةٍ فلسفية جديدة للفلسفة اليونانية من عمل الفلاسفة العرب قبل ابن رشد . هذا الأمر نفسه ، قاد الى تأمّل فلسفي ـ لاهوتي من خلال العربية مباشرةً ، ومن العبريّة كواسطة .

ومعنى هذا ان اللاتين اكتشفوا على نحوٍ مفاجيء أنّه « كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية الى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب ارسطو الى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعُرِفَتْ في القرن الثالث عشر جميع كُتب أرسطو ؛ ومن هنا اتسعت المعرفة ،

[بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص ٤٣] ؛ وهنا ، أيضاً ، نلاحظ أنّه « ذاعت شهرة الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول ؛ وفي أواسط القرن الثالث عشر كانت تتوفر في باريس جميع شروح ابن رشد » [برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ٣/١٤٩] .

لذلك ، فليست الدعوة الاستشراقية في القرن التاسع عشر إلاّ الغاء للدور الرفيع الذي لعبه العقل العربي في تكوين الفكر الفلسفي الأوربي في العصر الوسيط ، والتي تأتي في سياق قراءة حضارة الغرب على أنها بلاانقطاع بين القديم والوسيط والحديث . وكما يرى اشبنغلر O. Spengler الفيلسوف الألماني المثالي (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) « أن العصور الوسطى لم يعد ينظر اليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ، بل أصبح مايسمونه بالعصور الوسطى والعصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية » [بدوي ، المرجع السابق ، ص ٤٠] . وهذا الرأي الخطير مبنيٌّ أصلاً على نوعين من الاتجاه الاستشراقي المغالط في الصلة بين العقل العربي والعقل اللاتيني :

(١) أنّ تداخل الصلة بين الثقافة العربية والثقافة اللاتينية في العصور الوسطى لم تكن ثمارها عربية ، وانما هي أصول يونانية باعتبار ان العربية اقتبست اليونانية . وهذا اتجاه يمجد العقل الأوربي موصولاً على حساب العقل العربي جملةً وتفصيلاً ، بل يتجاوزه الى كل اتجاه عقلي في الشرق القديم .

(٢) أنّ الارتباط العضوي بين مسالك الفكر العربي الى المؤسسات الثقافية اللاتينية في العصر الوسيط يلغي دور القوة المؤثرة للعقل العربي والعقل اللاتيني معاً ، لانهما استندا الى معنى واحدٍ محدّد من التحريف لأصول العقل اليوناني .

فاذا كان اشبنغلر يمثل الاتجاه الأول ، على هذا النحو التفصيلي لتأثير الحضارة الغربية واستعلائها الدائم على كل مناحي الشرق ؛ فان الاتجاه الثاني تبنّاه رينان ـ E. Renan منذ ١٨٥٢ عندما صرّح في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « ابن رشد والرشدية » بالقول صراحة انه « لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، اقتداء بالفلسفة اليونانية ، ومثل هذا يُقال عن فلسفة القرون الوسطى » [ابن رشد والرشديّة ، ترجمة زعيتر ، ص ١٥] . واستخراجاً لدواخل مثل هذه الافتراضات في قراءات الاستعلاء العقلي في الاستشراق الحديث ، نجد حالة مذهلة من التبرؤ من فلسفة القرون الوسطى لأنّها وثيقة الصلة بانجازات الفلاسفة العرب !

وعوداً على بدء ، نلاحظ إغفال الاستشراق للمسائل الكبرى في تأثير العقل العربي في تكوين العقل الأوربي الحديث من خلال فك ارتباط العصور الوسطى بالمسار العربي او جعله ذيلاً للفكر العربي . وهذا التردد المدهش يثير فينا ، نحن أساتذة الفلسفة العرب اليوم ، أنواعاً من الشكوك في صدق النوايا التي عُولجتْ بها الفلسفة العربية في دراسات الاستشراق الحديث بلا استثناء حتى تلك التي تنحاز الى بيان قوة التأثير العربي في الفلسفة الوسيطة اللاتينية ، لكنها تصدر عن حالة تثير غرابة أعجب مافيها انها ترى العقل اللاتيني كان قادراً على اصلاح تحريفات قراءات الفلاسفة العرب . وهذا في حقيقته استعلاء ثقافي من نوع آخر يقصد الى بيان التقصير في الوظائف التي أدّاها الفلاسفة العرب في قراءاتهم للفلسفة اليونانية وإعادة صياغتها وفق حاجاتهم العقلية والعقيدية والحياتية ، كما هو واضح لدينا اليوم .

لكن الحقائق التاريخية كلها تشير الى أنّ المراكز الثقافية العربية في الأندلس وصقلية كانت من أقوى الجسور التي ربطت بين عصر اللاهوت اللاتيني والعصر الفلسفي المدرسي ، بعد أن قدّم العرب الى اللاتين قراءات فلسفية متنوّعة : يونانية خالصة ، ومعدّلة ، ومضاف عليها على نحو مانجده في الترجمات اللاتينية من العربية في مدارس الأندلس على مثال ما ازدهر من نشوء الجامعات المعنية بالفلسفة بمؤثراتها العربية كاملة ، كما في باريس ١٢٥٣ ، واوكسفورد ١٢٢٦ ، وكمبردج ١٢٨٤ . فهذا هو الايذان بانفتاح العقل اللاتيني على منجزات الفلاسفة العرب في القرن الثالث عشر ؛ وهو قرن حاسم في تاريخ العلاقة بين العرب وأوربا عندما بدأ يثمر تكوين التجديد العقلي الذي سيزدهر في القرن الرابع عشر .

وهنا ، لايمكن أن ننسى القرون الحادي عشر والثاني عشر

والثالث عشر [من سنة ١٠٩٦ تاريخ بدء الحملة الصليبية الأولى وحتى سنة ١٢٧٠ تاريخ نهاية الحملة الصليبية الثامنة ، وهي الأخيرة] فيما احتوته من عوامل الصراع والنزاع بين أوروبا والشرق العربي . فماذا يمكن ان نقرأ في التاريخ مما يلغي افتراضات المستشرقين في هذا السياق ؟

أولاً : نلاحظ ان أوروبا اللاتينية في القرن الحادي عشر لم تقدم على حملاتها الصليبية في العقد الاخير منه الّا بعد سقوط صقلية سنة ١٠٩١ ، وبعد ان « كانت مركزاً للثقافتين اليونانية والعربية ، وبقيت كذلك في القرن التالي حين انتقلت الى سلطان الملوك النورماندين » [كرم ، تاريخ ... العصر الوسيط ، ص ٩١] .

ثانياً : كما نلاحظ انّ فشل الحملة الاخيرة للحروب الصليبية قد اعقبته موجة من الازدهار الثقافي ، تزامن بين تاسيس جامعة لشبونه سنة ١٢٩٠ ، وسقوط عكّا ، آخر قلاع الصليبيين ، بيد الأشرف بن قلاوون سنة ١٢٩١ .

فماذا نجد في هاتين الفرضيتين ؟

لقد ظهر على مسرح الأحداث الفكرية في اوروبا اللاتينية رجال عديدون يدينون في تكوينهم الثقافي الى العقل العربي ؛ وأبرزهم في هذا السياق : أوغو دي سانتالا Ugo di Santalla السرقسطي ، وديكويل Dicuil الارلندي ، وأدلرد Adelard of Bath الباثي ، وبطرس المكرّم Pierre le Venerable ، ويوحنا الاسباني Juan Abndeud ، ويوحنا الاشبيلي Juan de Sevilla ، وروبرت أوف جستر Robert of Chester الكيتوني ، وهرمان الديلماطي Hermanus Alemanus ، وأفلاطون التيفولي Platon di Tivoli ، ودومنغو كونثالث D. Gonzalez ودانيل أوف مورلي Daniel of Morley الانكليزي ، وجيرارد الكريموني Gerard de Cremona ، وميخائيل سكوت M. Scot الاسكتلندي ، وأيوناردو فيبوناتشي L. Fibonacci البيزي ، وتوماس هيبرنيكوس T. Hibernicus الارلندي ، وتوما الاكويني T. de Aquinus ، وبونافنتورا Bonaventura التوسكاني ، وألبرت الكبير Albertus Magnus الالماني ، وريموندو مارتيني R. Martini الدومينيكي ، وجوفروا Jofroi الارلندي ، وروجر بيكون Roger Bacon الانكليزي ؛ [العقيقي ، المستشرقون ، ١/١٢١ ـ ١٣١] . ان مراجعة هؤلاء جميعاً توصلنا الى النتائج التالية :

(١) اذا كان اول هؤلاء ، وهو دي سانتالا نزل بسرقسطة وعاصر الحملة الصليبية الأولى ١٠٩٦ ؛ فان الاخير وهو روجر بيكون قد عاصر فشل الحملة الصليبية الثامنة والأخيرة سنة ١٢٧٠ .

(٢) عرف جميعُ هؤلاء (الاساتذة) منافع التزوّد بالفكر العربي جملة وتفصيلاً ، فساهموا بنقله الى اللاتينية أو تحريره أو اعادة صياغته .

(٣) عرف جميع هؤلاء العربية ، أيضاً ، بالمباشرة أو عن طريق العبرية واللهجات المزدوجة كالقشطالية .

(٤) عُلموا ، بعد ان تعلّموا ، في مراكز ثقافية تَحوّلت الى جامعاتٍ بديلة لجامعات طليطلة وغرناطة واشبيلية وغيرها .

(٥) كتبوا ترجماتهم باللاتينية ، وألّفَ بعضهم موضوعاته بالعربية .

(٦) ان معرفة انجازاتهم بعامّة توصلنا الى أن ازدهار الحركة الفكرية في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر يرجع الى قوة التأثير في ماتركه العقل العربي على اللاتين .

٥ ـ موقف الاستشراق من لاتينية الفلسفة العربية :

اذن ، نحن هنا بازاء صورة مشرقة للعقل العربي وتاثيراته في أوروبا اللاتينية ، على الرغم من كل الافتراضات التي تحطُّ من قيمة التاثيرات وما انجزته خلال ثلاثة قرون . ولا يمكن ان ياتي في هذا السياق قول الاستشراق الحديث : « ان الشرق السامي والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ماعندهما من الفلسفة ضبطاً ؛ وإذا فلاذا مادار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي ، كان لليونانية وحدها حقّ القاء دروس علينا ، لهذه اليونانية الاصيلة المخلصة في تعبيرها ، الخالصة ، الكلاسيكية [رينان ، ابن رشد والرشدية ، ص١٥] . هذا الاستغفال الثقافي الذي مارسَهُ الاستشراق ، من خلال رينان أواسط القرن التاسع عشر ، وجد صداه عند منزوعي الثقافة العربية من المُتَعصّبين للعقل اللاتيني في

الدراسات العربية ، حتى وجدنا (يوسف كرم) يصف هذه المرحلة الدقيقة من قوة التأثير العربي في البُنَى الاستشراقية للعقل اللاتيني على انها نزعة « استخلاص » من العرب (!) ، عندما يقول : « كانت اسبانيا قد شرعت تستخلص استقلالها من أيدي العرب وتوثق صلاتها بفرنسا ، فتجمع بين الثقافتين الغربية والعربية .. مع عَوْدٍ الى الأساليب اللاتينية العالية » [تاريخ ... العصر الوسيط ، ص ٩١] . وقد بلغ هذا التشكيك أوجّه فيما وجدناه من قراءة الفلسفة الوسيطة بمؤثرات استشراقية بحتة خلال معالجة النصوص الفلسفية العربية المنقولة الى اللاتينية كما يذكر (عبد الرحمن بدوي) ، فيقول : « يلاحظ ان هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير في تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٨٨] . وعلى نحوٍ أغرب من كل هذا ، نجد مجمل تواريخ الفلسفة ، عندما تتعرض الى ذكر انتقال الفكر العربي الى اللاتين ، تحاول ان تقلل من قيمة الأدوار التي لعبها الفلاسفة العرب في تأسيس الفلسفات في العصر الوسيط وتنوعها ، ثم انمائها الى فلسفات أحدث ابان عصر النهضة الأوربية . [قارن : برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ٢/١١٥ ـ ١٣٠] ؛ بل حمّل الاستشراقُ الفلاسفة العرب ، في اجتهاداتهم المتنوعة لصياغة فلسفة عربية ـ اسلامية ، مسؤولية الخلطِ اللاتيني الذي عاش فتراتٍ من النزاع بين الافلاطونية المحدثة والمشائية لتصور المعارف اللاتينية بمداراك أصول الفلسفتين [قارن في ذلك مايقوله فريدتريك كوبلستون في كتابه تاريخ الفلسفة ، F. Copleston, A History of Philosophy, London 1959, vol. II, pp. 186 — 200] . وهكذا يمكن ان نستمر في استقصاء المعلومات في هذا السياق :

أولاً : يكفي أن نعرف ان الفلاسفة العرب [وسوف لانشير الى غيرهم من العلماء والمفكرين العرب ، لأنّ هذا يدخل مجال التعميم] ، ونخص هؤلاء الذين تناولهم اللاتين خلال القرون الثلاثة المارة الذكر ، قد تحوّلت نصوصهم الى اللاتينية صحيحة ومحرّفة ، ولكنها حملت أسماء الكندي Alkindus ، والفارابي Alpharabius [أو Alfarabius أو Alfarabii] ، وابن سينا Avicenna ، والغزّالي Algazel ، وابن الهيثم Alhazen ، وابن باجه Avenpace وابن رشد Averroes ؛ بل كذلك عرف اللاتين جابر بن حيان Geber ، وابو معشر Abomasar والرازي الطبيب Rhazes Medicus ؛ وغيرهم الكثير .

ثانياً : ويضاف على معرفة اللاتين بهؤلاء الفلاسفة ، ليس في مجال الترجمة والقراءة فحسب ، بل ان قسماً عظيماً من نصوص هؤلاء الفلاسفة لعبت دوراً واضحاً في صياغة الفلسفة الوسيطة ، حتى لاحظنا هذه الاتجاهات :

(١) الاتجاه الفارابي في درس منطق ارسطوطاليس .

(٢) الاتجاه السينوي في التفسير الافلاطوني لارسطوطاليس .

(٣) الاتجاه الغزّالي في دحض المشائيّة لصالح الافلاطونية .

(٤) الاتجاه الرشدي في القراءة المشائية لارسطوطاليس .

ثالثاً : لكن ، على الرغم من مامرّ بنا ، نستطيع ان نتبيّن دائماً أن الاستشراق لايرى دوراً عالياً لهؤلاء الفلاسفة في إذكاء العقل اللاتيني ، استكمالاً لاتجاه رينان السابق على نحو مخالف لحقائق الأشياء [انظر مثلاً مايقوله بويج في هذا الشأن M. Bouyges, Notes; in: MFOUJ, VII, pp. 397 — 498] ، بل صار هذا المنحى مستطباً ، للأسف ، في دراسات الباحثين العرب حتى وجدنا عبد الرحمن بدوي يقول : « وهنا يجب ان نشير الى ان مجرد الاشارة في كتب الفلاسفة المسيحيين لاتنهض دليلاً على ان كتب الفيلسوف الاسلامي المشار اليه قد ترجمت بالفعل الى اللغة اللاتينية »(!) [فلسفة العصور الوسطى ، ص ٨٨] .

رابعاً : وهذا كله ، بلا شك ، ليس اغفالاً للتأثير العربي في تكوين الفلسفة الوسيطة فحسب ، بل انه تشكيك بكل المعلومات التي تتوفر في التراث اللاتيني حينما نجد أصلاً عربياً واضحاً في قراءة فلاسفة العصور الوسطى . وهذا عندنا يمثل منتهى التمويه في القراءات اللاتينية لفلاسفة العرب .

ومن كل هذا وذاك ، نستنتج جملةً من المعايير التي بها تقاس التفاعلات التفصيلية المدهشة بين انجازات الفلاسفة العرب في العصر اللاتيني المتاخم للقرن الثالث عشر :

(١) لم يكن الفلاسفة العرب السابقون المعروفون لدى اللاتين مذكورين في كتبٍ عامة ؛ بل ان لهؤلاء الفلاسفة نصوصاً

لاتينية مقروءة ومدروسة في كل المؤسسات الثقافية حتى ظهور عصر الطباعة وفي مخطوطات وصل الينا عدد كبير منها ضمن مخطوطات المكتبات الكبرى في اوروبا .

(٢) ليس هؤلاء الفلاسفة وحدهم الذين ترجمهم اللاتين واقتبسوهم ، بل هناك باقة اخرى استقصيناها في العديد من المصادر والمراجع ، نذكر منهم : حُنَيْن بن اسحق ، واسحق الابن ، واسحق بن سليمان ، وابو بشر متى ، وابراهيم بن عبدالله ، واخوان الصفا ، والابهري ، والكاتبي ، وهكذا غيرهم .

(٣) هناك ، احياناً ، اكثر من ترجمة لاتينية لنصوص هؤلاء الفلاسفة ، الكبار والصغار ، مما يدلّ على توفر اللاتين على قراءة تلك الاعمال وفحصها مراراً ، والافادة من كل جوانبها المعرفية على احسن الصور الممكنة .

وبناءً على كل ماتقدّم ، ندرك المعاني الكبيرة التي نتلمّس فيمتها في الدراسات العربية ـ اللاتينية التي ضيّق عليها الاستشراقُ جملة فعالياته البحثية التي صدر في مجملها عن حالة تسلّط النصوص اليونانية ، او حالة الاستعلاء العقلي ؛ وفي الحالتين كان الدور الحقيقي للفلسفة العربية مرهوناً بنزعة الاعتراف بفضل العرب على الغرب ، او استنكار ماتركته العقل العربي من آثار واضحة في مسار البناء النهضوي للعقل الاوربي حتى العصر الحديث . لكن هذا كله لايلغي ، في تقديرنا ، امرين مهمين :

الاول : ظَهَرَ باحثون اوربيون منصفون حاولوا بيان جملة منجزات العرب المؤثرة في اوربا اللاتينية ، ومنهم جورج سارتون G. Sarton ، وزيغفرد هونكه S. Hunke ، وغوستاف لوبون G. Lebon ، وكارل بروكلمان C. Brockelmann ، وغيرهم . لكن مايعترف به هؤلاء المستشرقون الكبار من فضل العرب على الغرب لايفصح عن مانحن نسعى الى تحديده : وهو انّ انتقال الفكر الفلسفي العربي الى اللاتين لم يكن فضلاً على اوروبا فحسب ، بل انّه اسلم القدرات العقلية Facultas في تقسيم اخصب الموضوعات الفلسفية في تاريخ الفكر الانساني على الاطلاق .

الثاني : ظهر باحثون عرب نادرون حاولوا كشف تمويه قراءات الاستشراق الحديث الجاحد لدور العقل العربي في تكوين الفكر الفلسفي الوسيط وصولاً الى الفلسفة الحديثة . ويقف على راس هؤلاء الباحثين النادرين المرحوم محمود قاسم في قراءاته الصحيحة لابن رشد اللاتيني [انظر كتابه : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، القاهرة / بلا تاريخ] .

ومن هذين الامرين ، نستكشف جملة من الحقائق نرى انّه من الضروري تأكيدها في هذا المجال :

(١) تتجنّب كل الدراسات الفلسفية العربية الخوض في غمار الفلسفة الوسيطة لاسباب عديدة ، ابرزها غلبة الفرضيات التي عممها الاستشراق غلطاً وإغفالاً وتمويهاً وتعميماً .

(٢) لايتوفر الباحثون العرب على قراءة التراث الفلسفي العربي المترجم الى اللاتينية لمعرفة التفصيلات المطلوبة على نحوٍ ذاتي وموضوعي لاسباب عديدة ، ابرزها الاكتفاء بالنصوص العربية المتداولة للفلاسفة العرب .

(٣) عندما يقوم الباحثون العرب بدراسة فلاسفة العصور الوسطى ، يمرّون من تأثيرات الفلاسفة العرب في اولئك على نحوٍ يتابعون فيه قراءات الاستشراق بكل دوافعه ونزعاته .

(٤) ونتيجة طبيعية لكل التقصير في قراءة نصوص الفلاسفة العرب في اللاتينية ، او نصوص فلاسفة اللاتين التي اقتبست من الفلاسفة العرب ، تبقى صورة تفصيلات تأثير الفلاسفة العرب في تكوين الجزئيات الدقيقة للعقل الاوربي غير واضحة المعالم ؛ بل يسودها غموض وارباك يصلان الى حدّ الشعور بالفراغ بين عصور ازدهار الفلسفة القديمة والحديثة .

(٥) ويأتي في هذا السياق عدم متابعة المؤثرات العميقة الممتدة الى اعمال الفلاسفة في العصر الحديث . فهؤلاء جميعاً قرأوا الفلاسفة اللاتين واقتبسوا منهم وافادوا من حلولهم (سلباً وايجاباً) ؛ وتبعاً لهذا يمكن في الكشف المستمر عن اعمال الفلاسفة العرب وتأثيراتهم في الفلاسفة اللاتين ان يصل الباحثون في المستقبل الى مؤثرات مباشرة وغير مباشرة في الانظمة المعرفية للفلاسفة في العصر الحديث .

وسأكتفي بهذه الحقائق ، هنا ، لكي لايتغلّب علينا الاستقصاء غير المنطقي في قراءة اعمال الفلاسفة العرب . لكن ، وهذه حقيقة كبرى ، قد آن الاوان لمعالجة المسائل التالية في دراساتنا الفلسفية :

الاولى : انّ كشف تحريف اللاتين لنصوص الفلاسفة العرب لايتمّ

الاّ عن طريق قراءتها اللاتينية .

الثانية : انّ كشف اقتباسات اللاتين لنصوص الفلاسفة العرب وانتحالها دن نسبتها الى الفلاسفة تحتاج الى قراءة نصوص الفلاسفة العرب المترجمة الى اللاتينية وموازنتها باعمال الفلاسفة الاوربيين ابان عصر النهضة وبعده .

الثالثة : انّ كشف النصوص اللاتينية لاعمال الفلاسفة العرب سيوّفر علينا معرفة ماضاعت أصوله العربية ، ويزيد من قيمة ما وصل الينا مشوهاً ، اوناقصاً ، او محرّفاً .

(٦) التعريف بالمطبوعات الفلسفية اللاتينية للفلاسفة العرب :

ويمكننا هنا ان نستقصي الترجمات الفلسفية المهمة التي بلغت عناية اللاتين بها حّد. ان تعرضوا لنشرها مراراً في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ؛ وكلها من اعمال المترجمين في قرون ماقبل عصر النهضة [قارن Menasce, Arabische Philosophie, 1946] :

١٤٧٢ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لمؤلفات ارسطو طاليس مع شروح ابن رشد ، وقد أعيد طبعها ١٤٧٣ و ١٤٧٤ في بادوا .

١٤٨١ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لصدر كتاب الخطابة للفارابي في فينيسيا ، وهي من ترجمة كنديسلافي .

١٤٨٤ ـ ظهور الطبعة الكاملة لكتاب الخطابة للفارابي باللاتينية وعلى الاحتمال انها ترجمة المانوس ؛ في فينسيا .

١٤٩٥ ـ ظهور الترجمة اللاتينية لاعمال ابن سينا في طبعة فينيسيا ، من عمل كنديسلافي .

١٤٩٧ ـ ظهور الترجمة اللاتينية لكتابي (تهافت الفلاسفة) للغزالي و (تهافت التهافت) لابن رشد في بادوا ، من عمل نوفوس .

١٥٠٠ ـ ظهرت طبعة ثانية لاتينية لاعمال ابن سينا ، في فينسيا .

١٥٠٦ ـ ظهرت الطبعة اللاتينية لمنطق وفلسفة الغزّالي ، في كولون ، وهي عمل مزدوج لكنديسلافي ويوحنا الاسباني ؛ ثم اعيد طبعه في فينسيا في العام نفسه من قبل الناشر بتروس لاختنشتين .

١٥٠٨ ـ ظهور الطبعة الثالثة للترجمة اللاتينية لاعمال ابن سينا في فنيسيا .

١٥١٥ ـ ظهور الطبعة اللاتينية لكتاب الخطابة للفارابي ، من ترجمة أخيللينوس ، في فنيسيا . كما ظهرت في العام نفسه ، الطبعة اللاتينية لكتاب الحدود لابن سليمون (اسحاق بن سليمان) في ليون .

١٥٢٥ ـ ظهور الطبعة اللاتينية لمنطق ابن ميمون ، في بازل .

١٥٣٦ ـ ظهور الطبعة الثالثة لمنطق وفلسفة الغزّالي ، من ترجمات كنديسلافي ويوحنا الاسباني اللاتينية ، في فنيسيا .

١٥٥٠ ـ ظهور عشر مجلدات لاعمال ارسطوطاليس اللاتينية مع شروح ابن رشد ، في فنيسيا . كما ظهرت في العام نفسه ، الطبعة اللاتينية لكتاب الالفاظ المنطقية لابن ميمون في فنيسيا .

١٥٥٢ ـ استكمال نشر الاعمال الكاملة لابن رشد باللاتينية ، في طبعة فنيسيا . وكما اعيد طبع الترجمة اللاتينية لاعمال ارسطوطاليس عن العربية (التي ظهرت ١٥٥٠) في فنيسيا .

١٥٦٢ ـ ظهرت طبعة جونتين لمؤلفات ارسطوطاليس باللاتينية وعليها شروح ابن رشد ، في فنيسيا .

١٥٧٤ ـ استكمال طبع ارسطو طاليس بشروح ابن رشد في فنيسيا .

١٥٧٥ ـ اعادة طبع ارسطوطاليس بشروح ابن رشد في فنيسيا .

١٦٢٥ ـ ظهور طبعة لاتينية لايساغوجي الابهري ، في روما .

١٦٧٠ ـ ظهور طبعة لمنطق نجم الدين الكاتبي ؛ وهي الرسالة الشمسية ، ومن ترجمة جرمانوس سليسياكوس .

ومن هذا العرض الموجز ندرك ان المترجمين اللاتين قد وفّروا عدداً كبيراً من النصوص الفلسفية العربية في تداول الدارسين في المراكز الفلسفية خلال القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر في مخطوطات عديدة ، كتب لعدد منها ان يُنشر خلال النهضة على نحو مارأينا . ومن الملاحظ هنا ، انه مازال الباحثون الاوربيون (حتى من غير المستشرقين) يكتشفون نصوصاً لاتينية للفلاسفة العرب وينشرونها كما فعل الباحث الالماني كوش J. Koch الذي نشر سنة ١٩٤٤ نصوصاً فلسفية عربية مترجمة إلى اللاتينية من قبل رومانوس ؛ وهي عملية تشبه مابحثه دي فيلار de Villard سنة ١٩٤٤ في ترجمة النصوص الفلسفية التي كان ترجمها مارتينوس الى اللاتينية ، او تلك النشرة التي قام بها روبيو J. Rubio بين سنتي

١٩١٣ ـ ١٩١٤ لنصوص ريموند ليللوس الفلسفية (الشعرية) المستوحاة من ترجمات كنديسلاڤي ويوحنا الاسباني .

وهكذا نلاحظ ان سعياً مدهشاً لجمع المعلومات عن المترجمين اللاتين وترجماتهم للنصوص الفلسفية العربية تحتاج الى مراجعة علمية دقيقة ، وفق المادة الغزيرة المتوفرة بأيدينا [انظر : Pearson, Index Islamicus, PP. 173 - 174] .

واذا كنّا وصلنا الى هذا الدور... فنحن بحاجة الى كشف قراءات المستشرقين للفلاسفة العرب بحسبان مؤثراتهم في النصوص اللاتينية . وهنا نذكر أنّ أول من نبّه الى هذا النحو من الدراسات جوردان A. Jourdain في ابحاثه النقدية لعصر وأصول الترجمات اللاتينية لأعمال ارسطوطاليس وشرّاحه من اليونانيين عند العرب الذين عرفهم الكتاب المدرسيّون ؛ والتي نشرها في باريس ١٨٤٣ . هذا الاتجاه الذي سيأتي ثماره في ابحاث المستشرق فستنفلد F. Wustenfeld في الترجمات اللاتينية للكتب العربية ، التي نشرها في كوتنكن ١٨٧٧ ؛ أعقبه المستشرق شتينشنيدر Steinschneider في نشر أبحاثه للترجمات الأوربية ، ومنها اللاتينية ، خلال القرن السابع عشر ، في حلقتين نشرهما في فيينا سنة ١٩٠٥ وسنة ١٩٠٦ . وسينمو هذا الاتجاه ليَصِلَ ذروته في العمل الكبير الذي شارك فيه أربعة من كبار الباحثين [لاكومب G. Lacombe ، وبركنماجر A. Birkenmajer ، وبدولنك M. Dulong ، وفرانسستشيني A. Franceschini] في مراجعة (ارسطو طاليس اللاتيني) مراجعة تفصيلية نُشِرَتْ في روما سنة ١٩٣٩ ، تضمنت أعمال الفلاسفة العرب المتعلّقة بارسطوطاليس في ترجمات العصر الوسيط .

وعلى نحو التخصيص ، نلاحظ ان المحاولات الاستشراقية الأولى لتقديم قراءات لاتينية للفلاسفة العرب مدينة كثيراً الى جوردان الذي مهدّ الطريق لمجموعة من كبار المستشرقين لدراسة الأعمال اللاتينية للفلاسفة العرب على نحو تفصيلي ابتداءً من رينان الذي ترجع اليه تصورات الفلسفة الرشدية اللاتينية [جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص ١٣٦] .

وهذا الانبهار بالنصوص اللاتينية المترجمة عن العربية من أعمال الفلاسفة العرب أو اليونانيين الذين ترجموا الى العربية مابين القرون الثامن والتاسع والعاشر (الميلادية) في بغداد وغيرها من حواظر الدولة العربية ، اذكى في الاستشراق نوعاً ساحراً من تقليد المترجمين اللاتين ، فانبروا بنقل النصوص الى اللاتينية في العصر الحديث ، كما فعل شمولدرز Schmolders بنصوص للفارابي وابن سينا ، أو مارغوليوث Margoliouth بترجمة كتاب فن الشعر لارسطو طاليس التي قام بها ابو بشر متى بن يونس ، او تكاتش Tkatsch ، ايضاً بفن الشعر ، أو فالزر وكابريلي Walzer & Gabrieli بنص الفارابي حول فلسفة افلاطون ، وغير هؤلاء كثيرون من المستشرقين ؛ بل اننا نلاحظ تفضيل العنوانات اللاتينية لأعمال كتبها المستشرقون بغير اللاتينية ، كما فعل زنكير Zenker في نشرته لترجمة اسحق بن حنين لكتاب مقولات ارسطوطاليس ؛ وهكذا فعل كراوس Kraus في نشرة رسائل الرازي ؛ واقتدى بهذا الأخير ، عبدالرحمن بدوي في عنوانات بعض كتبه ، اشهرها نشرته لكتاب فن الشعر لارسطوطاليس .

ولعله من نافلة القول ان اؤكّد هنا صراحةً أن التراث اللاتيني ، الذي ينظر اليه الاوربي الاكاديمي بكل تقدير واحترام ، جعل من العديد من المستشرقين ، على الرغم من فوضى الموازنة والتقويم بين النصوص في القرن التاسع عشر ، يرون منذ عهد قريب ان النصوص العربية المترجمة الى اللاتينية من اهم مصادر المعرفة في العصر الوسيط المدرسي ، وعصر النهضة ، لاوربا الحديثة .

(٧) تقويم الاستشراق لاتجاهات الفلاسفة العرب عند اللاتين :

ولم تكن الترجمات اللاتينية الأولى للنصوص الفلسفية العربية ذات اثر فكري عقلي عام فحسب ، بل تجاوزت الالفاظ الفلسفية العربية بمصطلحاتها ومؤثراتها اللغوية حدود الاستعمال العربي الى الاستعمال الأوربي ، فظهر ذلك اول مرة في عمل استشراقي كبير قام به بيتر الكالي Petrus de Alcala عندما ضمّن الالفاظ العربية في اللغة القشطالية ، عندما نشرهُ في غرناطة سنة ١٥٠٥ [Vocabulista aravigo en Letra Castellana, Granada 1505] فمثل هذا النموذج من بيان التأثير العربي في القشطالية ، ومنها سرى ذلك الى اللاتينية ، يؤكد حقيقة أن المترجمين اللاتين مهدوا الطريق للاستشراق الحديث في جملة واسعة من الالفاظ والمصطلحات الفلسفية العربية ابتداء من القرن الحادي عشر حتى اواخر القرن الخامس عشر .

ومن ابرز المترجمين اللاتين الذين تركوا آثاراً ذات قيمة عالية في النصوص الفلسفية العربية المنقولة الى اللاتينية ، كنديسلاڤي D.

Gundisalvi الذي حصر المستشرق الاسباني Alonso ، منذ عهد قريب ، ترجماته وأصولها ، في بحث له في مجلة AL – ANDALUS سنة ١٩٤٧ . كذلك فعل Koch J. في ما نسب الى المترجم رومانوس Aegidius Romanus من نص فلسفي عربي منهم بالاتينية Errores Philosophorum ، سنة ١٩٤٤ . وعلى هذا المنوال درس كيشر O. Kaicher النصوص الفلسفية العربية التي ترجمها ليلوس Raymon-dus Lullus الى اللاتينية ، سنة ١٩٠٩ بمجلة تاريخ الفلسفة واللاهوت للعصر الوسيط بمونستر . وكذلك نجد ، ايضاً ، ماتيله دي فيلار M. de Villard في دراسته عن الاسلام في اوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، فخص عنايته ببحث المترجم اللاتيني مارتينوس Raimundus Martinus الذي ترجع اليه ترجمات نصوص فلسفية عربية مهمة الى اللاتينية ؛ وقد ظهرت دراسة دي فيلار سنة ١٩٤٤ في الفاتيكان .

وكان من نتائج كل هذه المؤثرات الواضحة للغة العربية في قراءات المترجمين اللاتين ، ان انحسرت انجازاً في مسارد الالفاظ اللاتينية ـ العربية ، نشرها سيبولد C. F. Seybold في سلسلة الدراسات السامية ، ببرلين سنة ١٩٠٠ .

لكن ، مع كل هذا ، يرى مستشرق آخر هو ماسينيون L. Massignon انه ، اذا اتبعنا اسلوب المقارنة والموازنة في اللغة العربية واللغة اللاتينية ، كان من المناسب ان نؤكد ان قيام المعنى مختلف في اللغات الآرية كاللغة اللاتينية واللغات السامية كالعربية ، [من دراسات المستشرقين ، ترجمة ابراهيم السامرائي ، ص ٤٦] . وهذا الاتضاح عند ماسينيون انما ينتمي الى الصوت الذي اطلقه رينان في منتصف القرن التاسع عشر : التشكيك بقدرات النصوص الفلسفية العربية في اداء وظائفها الفلسفية في ترجماتها اللاتينية التي سادت العصر الوسيط المدرسي .

وهذه مجانبة للحق واضحة ؛ لان ماسينيون يريد ان يخلص الى ان النصوص الفلسفية العربية التي نقلها المترجمون اللاتين الى اوروبا ، لم تكن امينة في اللغة ، كما انها لم تكن امينة في العقيدة ، لانه يرى « من الناحية الاخرى ، لم تكن النصوص العربية التي نقلت الى اللاتينية في العصور الوسيطة لدى الغربيين ، نصوصاً نصرانية ، بل كانت نصوصاً اسلامية ؛ ان هناك ، اذاً ، مصدراً آخر عام للصعوبات المتأتية من نقل الكيانات للافكار » [ماسينيون ، ضمن المراجع السابق ، ص ٤٧] . فهذا الذي يقصد اليه المستشرق ماسينيون ، هنا ، هو يعالج المصادر العربية التي استغلها المدرسيون اللاتينيون [قارن : Massignon, Oper Minor, 11, PP. 487-495] هو الذي سميناه تمويه المستشرقين للدور الذي لعبه العقل العربي في تكوين الثقافة الاوربية في العصر المدرسي الوسيط . ومع انه يعترف بانه « لم يكن ارسطو معروفاً لدى اللاتين في تلك الحقبة في الغرب وطوال القرون الوسطى ، ان علم الطبيعة وعلم ماوراء الطبيعة لم يكن معروفاً ، كما يبدو إلا في القرن الثالث عشر » [ماسينيون ، ضمن المراجع السابق ، ص ٤٨] .

فاوروبا العصور الوسطى كانت تجهل الفلسفة في صميمها (الافلاطونية والارسطوطاليسية) ، كما هو واضح من فلسفة اللاهوت في عصر الآباء من اوغسطين حتى انسلم ؛ « ذلك لان كتب الدراسة ، التي كانت معروفة حينذاك ، كانت قليلة ، وهي شذرات من ارسطو متعلقة بالاورغانون فحسب ، ثم شذرات من افلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية الى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب ارسطو الى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية ، وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب ارسطو ؛ ومن هنا اتسعت المعرفة » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٤٣] . ومعنى هذا كله ان العرب هم الذين عرفوا اوروبا بالفلسفة كما ينبغي ان تقرا نصوصاً وشروحاً ، مع تحليل واعادة تركيب ؛ وليس بصحيح مايزعمه الاستشراق من ان العرب قدموا ارسطوطاليس وغيره من الفلاسفة اليونانيين بشكل يخلو من الدقة ، حتى بدت المهمة كلها على هذا النحو : « لقد ترجمت الفلسفة الاسلامية الى لاتينية القرون الوسطى ، ونشأت في كنفات نصرانية في القرن الثاني عشر » [ماسينيون ، ضمن : من دراسات المستشرقين ، ص ٤٩] ؛ ومع ذلك « بعد اكثر من نصف قرن اصبحت نصوص ارسطو تقدم الى اللاهوتيين اللاتين في الغرب بشكل مترجم غير هادف الى غرض خاص ... وقد قام فريق من الرهبنة بترجمة مصنفات ارسطو الكاملة الى اللاتينية ، وكذلك شروح ابن رشد عليها » [ايضاً ، ص٥٠] .

ان هذا التشكيك ، والتمويه ، مثالان للاستشراق الذي يرى ان الفلسفة العربية ، التي انتقلت الى المراكز الثقافية الاوربية معروفة باللاتينية ، كانت غير متميزة عن الفلسفة بقوة ؛ لكن في الوقت نفسه ، لانفر من الاعتراف الذي نجده في دراسات وابحاث بعض

المستشرقين بأن انتقال الفلسفة العربية الى اللاتين كان سبباً في انفتاحهم على الفكر الفلسفي اليوناني وما انضجه العرب من هذا الفكر . ذلك أن « دور العرب في تكوين الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى ، دور مزدوج : دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة ، ودور الفاعل المؤثر بما ابتكر وانتج . فمن طريق العرب عرفت اوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مؤلفات ارسطو ، وقطعاً من فلسفة افلوطين وابرقليس ، ومعالم من فلسفة افلاطون » [بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، ص٣٠] ؛ ومن هنا « كان على جميع روافد الفكر الاوربي أن تنهل من التراجم العربية ليس من الرشديين فقط ، وما يقابلهم من جماعة القديس توماس كويناس [توما الاكويني] فقط ، بل ومن الافلاطونيين المحافظين مثل بونافنتورا ، ومن الافلاطونيين ذوي العقلية العلمية مثل روبرت كروسيستي وروجر بيكون . فجميع الفلسفة الاوربية التي تلت ذلك مدينة بشكل كبير للكتاب [الفلاسفة] العرب » [انظر : مونتكمري واط ، تأثير الاسلام ، ص ١١٢] ؛ وفي هذا السياق ندرك الهدف من كل هذا التحليل ، لنصل الى « أنّ جذور الفكر الغربي هي خليط من فكر اغريقي وعربي ؛ واكتسب مزج معارف الشرق والغرب من كل مصادرها » [مايرز ، الفكر العربي ، ص١٤٣] .

وهكذا سنجد دائماً ، اننا بحاجة الى تفسير كلّ هذا التردد في بيان الدور الفاعل للفلسفة العربية عند اللاتين ، ومن وجهة نظر الاستشراق المتأثر بنزعتين :

الاولى : نزعة علمانية غير مكترثة بالاصول اللاهوتية وتقويمها من وجهة نظر دينية ـ حضارية ؛ بل انّ هدف المستشرقين في هذا الاتجاه إحياء الاتصال القوي بالفلسفة اليونانية التي قامت اصلاً على اسس لاتتعلّق بالعقيدة الدينية ، حتى وصفت بانها فلسفة وثنية .

الثانية : نزعة دينية تهتم بالتراث اللاتيني بحسبانه ممثلاً للقراءة العقيدة المسيحية ؛ ولان هذه العقيدة كانت في نزاع دائم مع العروبة والاسلام خلال قرون انتقال العلم العربي الى اوروبا ، فانّ نتائج البحث في الاتصال الفلسفي بين العقل العربي والعقل اللاتيني كان مشوّهاً .

هاتان النزعتان هما الدائرتان اللتان كان يتحرّك ضمنهما المستشرقون الى عهد قريب . فمن المؤسف حقّاً أن نلاحظ هيمنة الافتراضية في الحالتين في الكثير من اعمالهم ، كلما بحثوا العلاقة بين فلسفة العصر الوسيط المدرسية واصولها في انجازات الفلاسفة العرب الذين ترجموا الى اللاتينية . وهنا ، يمكن أن نأتي برأي واحد من مؤرخي الفلسفة ، وهو فردريك كوبلستون F. Copleston الذي يفرد مجلداً بأسره للفلسفة الوسيطة ؛ وخلاصة مايراه أنّ الفلاسفة العرب في قراءتهم للفلسفة وما انضجوه من بحث ، انما توصّلوا الى حلول تتناقض مع اللاهوت ؛ لذلك ، على الرغم من الدور الفعّال لفلاسفة العرب ، ظهروا كأنهم محرفون لفلسفة اليونان من جهة ، وخصوم العقيدة في العصر الوسيط [انظر التفصيلات : A History of Philosophy, 11, P. 186 ff.] وفي الاتجاه الآخر ، نلاحظ أنّ اعمال فلاسفة العصر الوسيط المدرسي التي اعتمدت على التراث اليوناني وفق الترجمات العربية ، لم تكن تهدف في الحقيقة الى « إحياء مَجْدَيّ اليونان والرومان ، وانّما ... لخدمة العقيدة المسيحية بشكل عام » [قارن : اليوسف ، العصور الوسطى الاوربية ، ص ٢١٢] .

والسؤال القائم الآن في هذا السياق ، هو كيف تراكمت المعرفة عند المستشرقين المحدثين لتفسير الفلسفة العربية وفق نزعات لاهوتية مرة ، وعلمانية مرة أخرى ؟

اولاً : نظر المستشرقون في القرن التاسع عشر ، خصوصاً في مراكز الاستشراق الفرنسي والالماني ، الى اعمال الفلاسفة المدرسيين اللاتين نظرة شك لما تضمنه من تفسيرات ارجعوها الى اصولها اليونانية ، فوجدوا ان معظم النصوص التي نُقلتْ الى اللاتينية من العربية موصوف بالتحريف والتشويه ، لاسباب ثبتّوا قسماً منها في حدود الترجمة العربية للنص اليوناني ، ومعالجة الفلاسفة العرب للفلسفة اليونانية ، واجتهادات الشراح في تفسير النصوص نقلاً واقتباساً ، اورْداً ونقضاً ، والملاحظ على هؤلاء انهم :

(١) لم يتعرفوا على جميع المخطوطات اللاتينية لترجمات النصوص الفلسفية العربية .

(٢) لم تشمل دراساتهم كل المخطوطات العربية والتعرف على قراءاتها في الاصول .

(٣) لم يصدروا في دراساتهم ألا من نقطة جوهرية واحدة في ردّ الفعل ضد الفلسفة العربية كمواقفهم المتشككة التي سُرَتْ الى قراءات اللاتين انفسهم .

ثانيا : نظر مستشرقون آخرون ، منذ اواخر القرن التاسع عشر

وحتى عهد قريب ، في عدد كبير من الترجمات اللاتينية للنصوص العربية فوجدوا أن الخلل في القراءات اللاتينية المدرسية يعود الى اسباب متعددة ، منها :

(١) توسط المترجمين العبريين في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ؛ وهذا ادى الى ضعف قراءات الفلاسفة اللاتين للنص الفلسفي العربي .

(٢) انتحال المترجمين اللاتين لقراءات النصوص الفلسفية العربية على نحو يثير الشكوك فيما ألفه اللاتين في انجازاتهم الفلسفية التي يعود قسم عظيم منها الى اصول عربية ، لكنها محرّفة وفق العقيدة اللاهوتية السائدة في العصر المدرسي الوسيط .

(٣) اقتباس فلاسفة العصر الوسيط نصوص الفلاسفة العرب دون توثيقها لعوامل الخصومة ، وحبّ الانتحال ، وابعاد شبهات الوسط الكهنوتي لهم بالرجوع الى الفلاسفة العرب (= المسلمين) .

لكن الامر يبدو ليس سهلاً الى حدّ يمكن تصوّر تيارين من اغرب الباحثين المستشرقين ، اولهم رنيان الذي بنى كل تصوراته وفق الاتجاه الاول السابق ونمّاهُ حتى جعل من موضوع (ابن رشد والرشدية) دليلاً على تقصير العرب ، وتبعاً لهم اللاتين ، في قراءة الفلسفة الخالصة ، وهي يونانية عنده . وعلى الطرف الآخر ، عالج آسين بلاثيوس ، وابتداء من سنة ١٩٠٤ ، موضوع ابن رشد كمصدر وثيق بفلسفة توما الاكويني [يراجع Homenaje a don F. Codera, Zaragoza 1904.] . وتبعاً لهاتين المدرستين في معالجة الاستشراق الفلسفي العربي اللاتيني ، ستتحدد مجموعة مذهلة من التصورات التي تحتاج الى فحص جديد .

(٨) توثيق الفلاسفة العرب في الدراسات اللاتينية :

وهنا نصل الى خطوة متقدمة في بحثنا عندما نلاحظ ان عناية دوائر الاستشراق بالفلسفة العربية من خلال الارث اللاتيني الذي كان محدوداً بمعرفة فلاسفة من طراز خاص ، هم : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد [انظر جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص١١٢] ؛ واحياناً يُغفل الكندي ، ويكون هؤلاء الكبار هم : الفارابي ، وابن سينا ، والغزّالي ، وابن رشد [قارن : Copleston Op. cit., pp. 189. 190, 195, 197] ؛ على الرغم من وصول عشرات النصوص الفلسفية الى اللاتين من منجزات الفلاسفة العرب الاخرين ، كما مرّ بنا من قبل .

اذن نحن هنا إزاء مشكلة قراءة الفلسفة العربية في تقديرات الاستشراق من ارث لاتيني ؛ وهي بعينها الطريقة التي طبعت كتابة تواريخ الفلسفة العربية حتى عهد قريب [انظر بحثنا : عرض ببليوغرافي لكتابة تواريخ الفلسفة العربية ... ، دورية آفاق عربية (٢) ، الفلسفة والثقافة ، ١٩٨٥ ، ص١٦٧ ـ١٧٠] ، وفق مناهج المستشرقين المختلفة في قراءة الفلسفة العربية من منظورها اللاتيني الخالص المنزوع الثقة في كتابات المستشرقين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، على الرغم من تداخل قراءات بسيطة لنصوص عربية بمعزل عن الاقتباس اللاتيني خلال القرن التاسع عشر حتى وضحت الصور التالية في دوائر الاستشراق وهم على اعتاب القرن العشرين :

الصورة الاولى : ان الفلاسفة العرب مثّلوا في مؤثراتهم في اللاتين شقين كبيرين : الاول ، ميتا فيزيقي ، ظهر بجلاء في اعمال ابن سينا والغزالي ، تبعاً لفلسفة الفارابي جملةً وتفصيلاً ؛ وهي فلسفة مشائية ممزوجة بتفسيرات الافلاطونية المحدثة على نحو مدهش . والثاني ، اتجاه عقلي ـ بحت ، يعود الى اصول ارسطو طاليسية خالصة ، كما في شروح ابن رشد ؛ وهي مدينة الى قراءات الفارابي ايضاً .

الصورة الثانية : ان الفلاسفة اللاتين خلال العصر المدرسي الوسيط ، بما اقتبسوه من الفلاسفة العرب يمثّلون اتجاهين : الاول ، كان اتجاهاً افلاطونياً محدثاً متأثراً بقوام الاوغسطينية وفق تفسيرات مستفادة من الفارابي وابن سينا والغزالي ، حتى غلبت آراء ابن سينا في هذا المنحى ، حتى « سُمّي حديثاً بالاوغسطينية الضاربة الى السينوية «augustinisme avicennisant [كرم ، تاريخ ... العصر الوسيط ، ص١٢٤] . والثاني ، كان اتجاهاً رشدياً في تاويل ارسطوطاليس ، وهو النزعة الرشدية اللاتينية Averroisme Latin والتي اطلق عليها مؤخراً شتينبرغن وصفاً ثلاثياً يجمع بين ارسطو طاليس وابن رشد وتوما الاكويني [انظر Steenberghen, Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites, Louvain 1931.]

ومعنى هذا كله ، انه لم يكن للفلاسفة العرب مؤثرات في قراءة الفلسفة في العصر الوسيط فحسب ، بل تجاوزت قراءاتهم الى

اتجاهات مدرسية نابعة من اتجاهات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ؛ وهي في احسن الاحوال ، كما يعترف الاستشراق على مضض ، سينوية ورشدية ساهمتا في رسم معالم الطريق الفلسفي للعقل الاوربي الحديث .

ونتيجة طبيعية لاكتشافات المخطوطات اللاتينية ومطبوعات عصر النهضة ، فنحن اليوم على بيّنة من اعمال الفيلسوف الكندي اللاتينية ، تبعاً لنشرة البينو ناكي A. Nagy منذ سنة ١٨٩٧ وهي قراءة لاتينية مهمة لنصوص فلسفية للكندي عرفها اللاتين منذ عهد جيرارد الكريموني وغيره . وهذا التاسيس فتح ، على نحو جديد ، على الباحثين منافذ جديدة لم يعرفها الاستشراق اواسط القرن التاسع عشر عندما قدّم G. Flugel دراسته عن الكندي فيلسوف العرب ، ونشرها في لايبزيك سنة ١٨٥٤ .

ومن ناحية اخرى ، تتوفر اليوم معلومات ممتازة عن الفارابي اللاتيني ، منذ قام سلمان D. Selman بتقديم كشافه عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات الفارابي ، ونشره في بالتيمور سنة ١٩٣٩ . وهذا الاتجاه انما يصحح الكثير من قراءات شمولدرز في دراسته عن الفارابي [وابن سينا ، في Documenta Philosophiae Arabum]التي نشرها في بون سنة ١٨٣٦ ، او حتى الدراسة الموسّعة لاشتينشنيدر عن الفارابي التي نشرها في سانت بترسبورغ سنة ١٨٦٩ . انّ عدداً مذهلاً من افتراضات الاستشراق في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين يجب ان تعدّل بموجب معرفتنا بالفارابي اللاتيني الآن [قارن : Menasce, Op. cit., p. 28] .

كذلك ان معرفتنا بابن سينا اللاتيني ، والسينيوية اللاتينية هي الآن واضحة المعالم في الدراسة التي قدّمها فو R. de Vaux ونشرها في باريس ١٩٣٤ ؛ بالاضافة الى معرفتنا بطبعات المؤلفات الفلسفية اللاتينية لابن سينا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر [انظر : Menasce, p. 35] . وكل هذا يقوّم مجمل الافتراضات التي قال بها الاستشراق في القرن التاسع عشر عن ابن سينا والسينوية عند اللاتين ، ابتداءً من دراسة شمولدرز سنة ١٨٣٦ ، ووصولاً الى كارادیفو Carra de Vaux في دراسته الموسّعة عن ابن سينا التي نشرها في باريس ١٩٠٠ ؛ على الرغم من الدراسة المبكرة التي قام بها هانبرك B. Haneberg ، في قراءة نظرية المعرفة بين ابن سينا والبرت الكبير ، ونشرها في منشن سنة ١٨٦٨ . فلقد ازدهرت اعادة قراءة السينوية اللاتينية خلال النصف الاول من قرننا الحالي ، حتى بلغت ذروتها فيما قدمته غواشون A. M. Goichon في دراستها عن فلسفة ابن سينا واثره في اوروبا الوسيطة ، نشرتها في باريس ١٩٤٤ [انظر الترجمة العربية لرمضان لاوند ، بيروت ١٩٥٠] .

وفي الجانب الآخر ، نجد أن الغزّالي اللاتيني الآن صار معروفاً ، منذ قدّم سلمان D. Selman كشافه الممتاز عن انتقال مؤلفاته الى اللاتينية ، ونشره في باريس ١٩٣٦ ؛ فنحن على بيّنة من نصوص الغزّالي الفلسفية والمنطقية التي استعملها اللاتين [قارن : Menasce, pp. 31-32] ؛ وقراءتها من جديد تقوّم مجمل التصورات التي ظهرت عند المستشرقين في القرن التاسع عشر ، ابتداءً من دراسة شمولدرز حول المدارس الفلسفية عند العرب وبوجه خاص عقيدة الغزالي ، التي نشرها في باريس ١٨٤٢ ، ووصولاً الى كارادي فو في دراسته الموسّعة عن الغزالي التي نشرها في باريس سنة ١٩٠٢ ؛ وما تخلل القرن التاسع عشر من دراسات حول الغزّالية لاعتبارات استشراقية غير معنية بمؤثرات الغزالي في اللاتين ، كما فعل كوشه R. Gosche في دراسته التي بحث فيها الغزالي سيرة ومؤلفات ، ونشرها في برلين سنة ١٨٥٨ [انظر : بدوي ، مؤلفات الغزّالي ، ص٢٧] .

وأخيراً ، وليس آخراً ، الفيلسوف ابن رشد ، الذي درسه على نحو مفصّل أول مرة رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » ، ونشره في باريس ١٨٥٢ ، ولم يعد على الرغم من المعلومات الكثيرة فيه ، المرجع الممتاز في ابن رشد اللاتيني . فنحن نعرف اليوم ان الدراسات الرشدية قد خطت بعد رينان خطوات واسعة لكشف قوة التاثير الرشدي اللاتيني في الفلسفة الوسيطية ، بعد ان قدّم لاكومب G. Lacombe كشافه الموسّع حول ارسطاليس اللاتيني [انظر : Aristoteles Latinus, Roma 1939 الذي تضّمن كل الترجمات الرشدية اللاتينية كشروح ونصوص على ارسطوطاليس في العصور الوسطى ، وطبعاتها في عصر النهضة الاوربية ؛ وهو عمل ابن رشد الذي لانظير له في تقديم ارسطو طاليس الى اللاتين بنصّه الكامل وشروحه الكبرى Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem فعلى الرغم من دراسة ماندونيه P. Mandonnet التي أقامها حول سيجر البرابانتي Siger de Brabant والرشديّة اللاتينية في القرن الثالث عشر ، ونشرها في فريبورغ ١٨٩٩ ؛ فقد اعيد تقويم

ابن رشد اللاتيني مجدداً في دراسة شتينبرغن F. Van Steenberghen ، عن الرشدية اللاتينية عند سيجر البرابانتي ، التي نشرها في لوفان سنة ١٩٣١ وهي الدراسة التي نازعت رينان في « ان الرشدية اللاتينية ، القرن الثالث عشر ، هي من انتاج خيال رينان » [جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ص١٣٦] . لكن هذا كله لايفصح عن قراءة سليمة لابن رشد ، خصوصاً بعد ان نشر سلمان D. Salman دراسته عن التأثير الأول لابن رشد عند اللاتين ، في باريس سنة ١٩٣٧ ، بعد ان كان دو فو R. de Vaux قد قدم دراسته للدخل الأول لابن رشد عند اللاتين ، ونشرها في باريس سنة ١٩٣٣ . وكل هذا ، أيضاً ، جاء بمؤثرات المستشرق آسين بلاثيوس M. Asin Palacios في دراسته عمّا تركه ابن رشد في فلسفة توما الاكويني ، ونشرها في سرقوزا سنة ١٩٠٤ .

وهكذا نجد انفسنا ازاء تصورات مدهشة حول مؤثرات العقل العربي في تكوين الجدل الفلسفي في العصر الوسيط ، والذي يحتاج الى تفصيل كثير ، وهو مالانقوى عليه في هذا البحث : فقد رأينا ان الانفتاح على الفكر العربي عند اللاتين ، بدأ منذ النصف الثاني من القرن العاشر ، وسيمتدّ التأثير الى القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر : فيصل ذروته في عصر النهضة الاوربية بعد انتشار النصوص الفلسفية العربية المترجمة الى اللاتينية عن طريق الطباعة . فاذا كان هذا شأن الفلاسفة العرب في تكوين الفلسفة الاوربية ، لاتينية ونهضوية وحديثة ، فحري بالباحثين اليوم ان يولوا هذا النوع من الدراسات اهتماماً خاصاً لرفع مواطن الحيف والاغفال والجهل والتعصّب في دراسات المستشرقين عن تراثنا الفلسفي العربي . وانه لمن الحقّ ان « نرى انّ المذاهب الفلسفية الرئيسية والتيارات الكبرى في الفكر الفلسفي الاوروبي في القرون من الثالث عشر حتى السادس عشر تدين بوجودها وآرائها الجديدة والاصيلة للفلاسفة العرب » [بدوي ، دور العرب ، ص٣٦] : وهو مايحتاج منّا ، نحن العرب ، الى جهد كبير في المستقبل .

(٩) قائمة مختارة

المصادر والمراجع بحسب ورودها (تنصيصاً) في البحث :

(١) العربية :

● سعيد ، ادورد : الاستشراق ، ترجمة كمال ابو ديب ، بيروت ١٩٧٤ .

● الاعسم ، عبدالأمير : الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر ، [سلسلة الثقافة المقارنة ـ آفاق عربية] ، جـ١ ، ١٩٨٧ .

● رضوان ، كمال (مترجم) : الاستشراق الالماني الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنغن ، بيروت ١٩٧٤ .

● رينان ، ارنست : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٧ .

● بدوي ، عبدالرحمن : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ـ دراسات لكبار المستشرقين ، ط٣ ، القاهرة ١٩٦٥ .

● العقيقي ، نجيب : المستشرقون ، ط٣ ، القاهرة ١٩٦٤ .

● بدوي ، عبدالرحمن : دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ، ط٣ ، بيروت ١٩٧٩ .

● كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٤٦ .

● هونكه ، زيغرد : شمس العرب تسطع على الغرب ، ط٢ ، بيروت ١٩٦٩ .

● قاسم ، محمود : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني ، الناشر مكتبة الانجلو ، القاهرة (بلا تاريخ) .

● جونو ، إدوار : الفلسفة الوسيطية ، ترجمة علي زيعور ، ط٢ ، بيروت ١٩٧٩ .

● بدوي ، عبدالرحمن : فلسفة العصور الوسطى ، ط٢ ؛ القاهرة ١٩٦٩ .

- برهييه ، اميل : تاريخ الفلسفة ، (الجزء الثالث / العصر الوسيط والنهضة) ، ترجمة جورج طرابيشي ، بيروت ١٩٨٣ .
- لوبون ، غوستاف : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ط٣ ، بيروت ١٩٧٩ .
- ماسينيون ، لويس : المصادر العربية التي استعملها المدرسيون اللاتينيون ، (ضمن كتاب : من دراسات المستشرقين ، ترجمة ابراهيم السامرائي ، عمان ١٩٨٥) .
- مونتكمري واط : تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى ، ترجمة عادل نجم عبو ، الموصل ١٩٨٢ .
- مايرز ، يوجين أ : الفكر العربي والعالم الغربي ، ترجمة كاظم سعد الدين ، بغداد ١٩٨٦ .
- اليوسف ، عبدالقادر أحمد : العصور الوسطى الاوربية ، بيروت ١٩٦٧ .
- الاعسم ، عرض ببليوغرافي لكتابة تواريخ الفلسفة العربية - الاسلامية عند العرب المحدثين ، دوريات آفاق عربية (٢) ، الفلسفة والثقافة ، ١٩٨٥ .
- كارادي فو ، البارون : الغزالي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٨ .
- كارادي فو : ابن سينا ، ترجمة عادل زعيتر ، بيروت ١٩٧٠ .
- جواشون ، أ . م . فلسفة ابن سينا وأثرها في اوروبة خلال القرون الوسطى ، ترجمة رمضان لاوند ، بيروت ١٩٥٠ .
- بدوي ، عبدالرحمن : مؤلفات الغزالي ، (منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية) ، القاهرة ١٩٦١ .

(٢) الاوربية :

Renan, E.: Averroes et L'averroïsme. Paris 1852.

Walzer, R.: Greek into Arabic. Oxford 1963.

Copleston, F.: A History of Philosophy. London 1954.

Menasce, P. J. de: Arabische Philosophie. Bern 1948.

Pearson, J. D.: Index Islamicus. Cambridge 1961;

Supplements: I. Cambridge 1961;

II, Cambridge 1967;

III, London 1972;

IV, London 1977.

Salman, D.: The Medieval Latin translations of Alfarabi's works: in New Scholasticism. 13 (1939).

Salman, D.: Algazel et Les Latins: in: Archives. 10 (1936).

Salman, D.: Note sur La Premiere influence d'Averroes: in : Rev. Neosc. Phil., 40 (1937).

Vaux, R. de: Notes et textes sur L'Avicennisme Latin. Paris 1934.

Vaux, R. de: La Premiere entree d'Averroes chez les Latins: in : Rev. Sc. Phil. Theol., 12 (1933).

الدكتور حسام محيي الدين الالوسي
كلية الاداب ـ قسم الفلسفة
جامعة بغداد

صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد او تطور الاستشراق وتطور النظرة اليه

اختلف النظر الى الاستشراق ، فنظر اليه البعض كشيء ثابت غير متطور او متبدل ، وعكس ذلك نظر آخرون ، حتى انتهوا الى تقرير انتهائه تماما ، وكذلك اختلفت الاراء حول تقويمه فرفضه من العرب والمسلمين فريق ، ودافع عنه بشكل مطلق فريق ، وتوسط فريق ثالث بين الطرفين .

ان خطة هذا البحث هي تفصيل الأحكام العريضة ، لتنتهي الى نتائج محددة ، وسنعمد الى ايضاح كل حالة وراي كل فريق من خلال ممثلين اقوياء له .

وهذه الخطة هي :

١ ـ الاستشراق لا يتبدَّل ولا يتطوَّر ، انه جوهر ثابت ، وماهية مطلقة ، مع رفضه كليا . ويمثل ذلك محمد البهي من جهة وادوارد سعيد وآخرون من جهة اخرى . وسنعرض هنا لتلخيص رأييهما كلا على انفراد ، لتمثيل كل واحد منهما لاتجاه رافض معين ، ثم نعقب ذلك برفض او آراء قريبة منهما ، لكل من احمد بن عبود ، ومحمد وقيدي . وسيكون عرضنا لكتاب ادوارد سعيد مفصلا لانه يقدم لنا تفسيرا جامعا لتاريخ الاستشراق وجوهرياته من وجهة نظر هذا الفريق الرافض .

٢ ـ الاستشراق ظاهرة مؤقتة ، ويتبدل ، وله تطوراته حتى النهاية مع تقويم سلبياته وايجابياته ، يمثل ذلك ماكسيم رودنسون وجاك بيرك ، وطيب تيزيني ونديم البيطار والياس فرح وآخرون . وسنقف طويلا مع رودنسون لانه يقدم صورة مفصلة تاريخية للاستشراق تكاد تكون في كليتها ردا تفصيليا على تصور ادوارد سعيد ، كما سنقف وقفة اقصر مع تيزيني ونديم البيطار والياس فرح ، ثم نعقب الموضوع كله بالنتائج .

اولا : الاستشراق جوهر ماهوي ثابت مع رفضه :

ويمثله :

١ ـ محمد البهي .
٢ ـ ادوارد سعيد في كتابه « الاستشراق » .
٣ ـ أحمد بن عبود .
٤ ـ محمد وقيدي .

اولا : الاستشراق جوهر ماهوي ثابت مع رفض الاستشراق

١ ـ محمد البهي : بعنوان « المستشرقون والاستعمار » يبدأ الدكتور محمد البهي كلامه عن المستشرقين مبينا ان عمل الدارسين للاسلام منهم ينطوي على نزعتين رئيسيتين : « النزعة الاولى » : تمكين الاستعمار الغربي ، في البلاد الاسلامية وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الاوربي والرضاء بولايته . النزعة الثانية : الروح الصليبية في دراسة الاسلام ، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي ، وخدمة الغاية الانسانية المشتركة. أما مظهر

النزعة الاولى فيتجلى في : اولا : إضعاف القيم الاسلامية وثانيا : تمجيد القيم الغربية المسيحية. واضعاف القيم الاسلامية : عن طريق شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحا يضعف في المسلم تمسكه بالاسلام ، ويقوي في نفسه الشك فيه كدين ، او على الأقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة »[1] .

ويشرح البهي موقف رينان من عقيدتي القدر والاختيار ، في الاسلام والمسيحية ، وكذلك كلام مستشرقين آخرين عن امور اسلامية اخرى كالزوجية والمال والجهاد[2] كأمثلة على هذا الشرح المشكك الطاعن لعقائد الاسلام .

ثم يقول : ان الاستشراق ينحو نحوا آخر هو بث الشقاق بين المسلمين على أساس نعرات قومية وما أشبه وايجاد الثغرات[3] . وهناك نحو آخر هو الحكم على الاسلام بما يحكمون هم على المسيحية من أنها دين فردي او هي شعور فردي ، أي تتأثر حسب الفرد ، فاعتبروا ما مر على المسلمين كأنه تبدل وتطوير للاسلام نفسه ، وبالتالي فهو أديان حسب الشعوب وحسب طوائفه ومصادره ، وانه لذلك من الخير إبعاد الاسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد[4] . ثم قولهم ان تقدم الغرب سببه المسيحية كدين وقيم ، على عكس تأخر المسلمين اليوم فان سببه الاسلام ، أي تمجيد القيم الغربية المسيحية . ويرد البهي ان سبب هذا التقدم هو التقدم الصناعي ، وان من نتائج هذا الادعاء الاستشراقي قرن التقدم في العلم عند البعض بالتقليل من التراث والماضي[5] .

اما النزعة الثانية للاستشراق اعني تأكيد الروح الصليبية ، فهذا امر معلوم من كره لمحمد وقول بشهوانيته ، وحط من الاسلام كدين . ويلاحظ محمد البهي : انه لم يَرَ مسيحيا بروتستنتيا عالج التراث الاسلامي باسلوب الكاثوليكي ، ولا بروحه الحاقدة . ويقول ان مرجع ذلك هو استمرار الروح الصليبية عند الكاثوليك . ويشير بسطور الى خطر كتب الرحلات من قبل الرحالة المسيحيين الى الديار الاسلامية ، اذ فيها تهكم وقصص مخترعة ، ولها أثر سلبي في تشويه صورة الاسلام والواقع الاسلامي[6] .

ثم يعود محمد البهي في موضع لاحق بعنوان كبير : التجديد في الفكر الاسلامي ، الى طرق الاستشراق في تشويه الاسلام والمسلمين ماضيا وحاضرا وهي : اما امتحان القرآن والاسلام بالمقاييس البشرية والتاريخية ، او الدعوة الى ان الدين خرافة او تخدير فيعقد عنوانا لبشرية القرآن ؛ وهنا يذكر آراء « جب » ، في تفسير « المحمدية » كدين من انتاج محمد وظروف مكة التاريخية والحضارية[7] . ويعطي مثلا آخر على بشرية القرآن من كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي » ، وملخصه ان القرآن دين محلي يعكس ظروف الجزيرة العربية في الجاهلية (تجارة ، أديان ، اتصالات حضارية) وانه صنع بشري ، وان فكرة عرب عاربة ومستعربة لا يؤيدها القرآن الخ مما هو معروف عن اسماعيل ، ثم يشير الى نقاط الالتقاء بين جب ، وطه حسين وكذلك نقاط الاختلاف[8] . ويضرب مثلا آخر في دعوة علي عبدالرازق في كتابه : « الاسلام واصول الحكم » ، على ان الاسلام دين لا دولة[9] . اما عن او على فكرة ان الدين خرافة فيستند الى كتابات زكي نجيب محمود مثل خرافة الميتافيزيقا[10] ، كما يعرض لمن رأى في الدين خرافة او شيئا قد انتهى وذهب زمانه ، او يحل محله العلم او هو افيون ، وذلك منذ عصر التنوير عبورا بعدد من مفكري العرب الى هيكل وكومت وفورباخ وماركس . ويقف هنا موضحا ومنتقدا طويلا[11] .

ثم يعود الى انعكاسات للماركسية في مسألة التجديد في الفكر العربي ، فيعرّض بخالد محمد خالد كنمط متأثر ومذيع لهذا اللون القائل بأن الدين تخدير أو ما أشبه ، ويستمر في الرد على الماركسية والشيوعية مطولا[12] .

ثم يعود بقدر ما يتعلق الأمر بالاستشراق الى بيانات في « الملحقات » فيقرر : ان التبشير والاستشراق هما دعامة الاستعمار . ومن مظاهر ذلك بالاضافة الى تصوير الاسلام ككتاب نسخه محمد متأثرا بالمسيحية واليهودية ، وان الاسلام مادي شهواني ، ودعوات اخرى كثيرة ، دعوى « ان الفلسفة العربية فكر يوناني كتب بأحرف عربية »[13] .

ويقرر البهي ان الفرق بين التبشير والاستشراق هو ان الاخير يتخذ مظهر او صورة البحث والطابع الاكاديمي ، بينما بقي دعوة التبشير في حدود مظاهر العقلية العامية او الشعبية ، ويعدد عددا من المعاهد موزعة في الشرق لغرض التبشير او الاستشراق . ويبين أهداف التبشير من قبل منع الوحدة الاسلامية ، وإضعاف الاسلام[14] .

اما اسباب الاستشراق ، فان السبب الرئيس المباشر سبب ديني في الدرجة الاولى ، اي ما تركته الحروب الصليبية في نفوس الاوربيين من آثار مرة عميقة ، واثر حركة الاصلاح الديني في اعادة او الحاجة الى اعادة شروح كتبهم الدينية فاتجهوا لدراسة العبرانية فالعربية فالاسلامية فالشرقية عموما ، بالاضافة الى عامل عنصر التبشير في هذه الدراسات وإضعاف الاسلام وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين[15] .

ويحكم البهي على الاستشراق كله حكما واحدا الا وهو عدم الموضوعية ، فينقل عن ليبولدفايس (محمد اسد) فيما بعد ، نصا شديد الشبه بما سيصل اليه ادوارد سعيد في كل كتابه « الاستشراق » . يقول نص ليبولدفايس حسب ايراد البهي : « ... إلا ان الشر الذي بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح ، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء ، شرا ثقافيا ! لقد نشأ تسميم العقل الاوربي عما شوهه قادة الاوربيين من تعاليم الاسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة من الغرب ..! » . ويقول عن أعمال المستشرقين : « قد لا تقبل اوربا تعاليم الفلسفة (البوذية) او (الهندوكية) ، ولكنها تحتفظ دائما فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير ! إلا انها حالما تتجه الى (الاسلام) يختل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب ، حتى ان أبرز المستشرقين الاوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الاسلام ... ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو ان (الاسلام) لا يمكن ان يعالج على انه (موضوع) بحث في البحث العلمي ، بل انه (متهم) يقف أمام قضاته !! ان بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعي العام) الذي يحاول اثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (المحامي) في الدفاع !! فهو مع اقتناعه شخصيا باجرام موكله ، لا يستطيع اكثر من أن يطلب له ـ مع شيء من الفتور ـ اعتبار (الأسباب المخففة) !! وعلى الجملة ، فان طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها اكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) تلك الدواوين التي انشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ! اي ان تلك الطريقة لم يتفق لها ابدا ان نظرت في القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب ، ولكنها كانت ، في كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل ، قد أملاه عليها تعصبها لرايها . ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون ان يصلوا اليه مبدئيا ، واذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا الى اقتطاع اقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ، ثم فصلوها عن المتن ، او تأولوا الشهادات بروح غير علمي ، من سوء القصد ، من غير ان ينسبوا قيمة ما الى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر .. أي من قبل المسلمين انفسهم »[16] .

بهذا ننهي رأي محمد البهي ، في الاستشراق ، واسبابه واغراضه ، ومنهجيته ، وسوف نعتبر الرد من قبل اكثر من باحث على ادوارد سعيد الذي يعتبر ممثلا متطورا في الاتهام والتفاصيل لهذا الموقف الرافض ردا على محمد البهي ، مع ملاحظة ، انها تنطبق على الاخير ضعفين واكثر ، مما تلحق بسعيد ، وحيث رؤية البهي ذات بعد ديني خالص تقريبا .

٢ ـ عرض راي ادوارد سعيد في كتابه « الاستشراق »[17] :

مقدمة المترجم آثرنا تلخيص مقدمة المترجم لانها تقيّم الكتاب وتعطي ملخصا لاهم خاصية للكتاب من جهة ، ونقدا قصيرا لكنه مهم من جهة اخرى .

يوضح المترجم ان الكتاب ثورة جديدة في الدراسات الانسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية . تعطي دورا كبيرا للسياسة ، باكثر مما اعطى ماركس للاقتصاد ، ويكشف عن آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها ، والآلية التي بها يمارس ما سامسيه « الداخل » اي المؤسسة التي تمتلك السلطة بالسيطرة المطلقة على « الخارج » ـ موضوع السلطة . ليس كتاب ادوارد سعيد

دراسة للاستشراق بوصفه تاريخا وشخصيات وأحداثا ، وما هو ـ كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثا للكتاب ـ بدراسة للشرق « كما خلقه الغرب » ، بل هو اكتناه للمعرفة ، والسلطة ، والطغيان الذي يمارسه الانشاء[١٨] .

والكتاب لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق .. بل انه لا يدور على الشرق ؛ بل انه لينفي وجود الشرق ، انه كتاب عن الغرب واشكالاته الفكرية ، والخلخلة الجوهرية في ثقافته ، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادىء لتطوره الحضاري ، والبحثي ، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر ـ حين يكون هذا الآخر الشرق ـ وحين تتم هذه المعاينة في اطار القوة والفوقية والسلطة ـ وهي طريقة تبدو خيالية من اي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب ، خاضعة لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته ، بل لفكر آخر مصدره الانشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في اطار معطيات ومنطلقات اخرى غير المنطلقات الاولى[١٩] .

ويلخص المترجم اهم خاصية لهذا الكتاب في : ان كتاب « الاستشراق » دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن داخل حقل الاستشراق وخارجه عن هذه الظاهرة العجيبة : تكريس الغرب نفسه لدراسة الشرق[٢٠] . الغرب باعتباره ردة فعل للشرق اولا ، وثانيا كخالق تصورات عوين من خلالها الشرق تجسد تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه ، لا في الشرق . والشرق باعتباره جوهرا سرمديا ، موحدا متناغما ، كليا ، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية او حركات تاريخية فيه ، الشرق اللاتاريخي ، اللامتغير ، الشرقي الجوهر . كتاب « الاستشراق » لا يكشف فقط عن فاعلية المعايِن في المعايَن ، بل انه يكشف كذلك فعل المعايَن في المعاين ، بمعنى ان الموضوع المعايَن يبدأ بصياغة المعايِن على صورته . هكذا يصبح الاستشراق كبنية فكرية غربية ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللا غربية) وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته ، جزئيا ، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك . هكذا يكشف الكتاب ان الغرب تصور الشرق ودرسه تصورا استعماريا ، عرقيا ، فوقيا ، متجذرا في القوة واتحاد القوة بالمعرفة ، والانشاء الذي ولده ذلك كله .

وان الشرق لم يكن ، في وعي الغرب ، الآخر الخارجي فقط ، بل امتدادا ايضا للشاذ ، والمنحرف ، والمجنون ، المستضعف داخل الغرب ، للآخر الداخلي ايضا[٢١] .

يقدم المترجم ملحوظات ، ملحوظتان منها اعتبرهما نقدا لكتاب ادوارد سعيد : الاولى يسأل المترجم : ضمن منطلقات المؤلف في التحليل والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره ، هل كان يمكن للتمثيل ان يكون من نمط آخر ؟ ويجيب (المترجم السائل) بالنفي ، لا يمكن ان يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي . ثمة حتمية تاريخية تحكمه .. وتغيّر هذا التمثيل هو ايضا خاضع لحتمية تاريخية او لنقل يخضع ان حدث لحتمية تاريخية[٢٢] .

الملحوظة الثانية : ان الاستشراق كما يصفه المؤلف حالة حتمية وهو يفترض الكلية والشمولية والوحدة والتناغم والتركيب الواحد في تصور الغرب وهويته ونظرته الى الشرق ، لكن يوجد مع هذه الصورة الوعي النقدي الضدي داخل الغرب منذ أزمته المستمرة من ديكارت حتى اليوم ، هذه النقدية الضدية تنفي الكلية والوحدة والتناغم لصالح شروخ في البنية في الصورة أعلاه . هذا الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية ، خارج الاستشراق (لاحظ ان المترجم كالمؤلف لا يعتقد بهذه الضدية وعدم التناغم في الاستشراق نفسه) مكوّن أساسي من مكوناتها ؛ وبالتالي فنقد سعيد من خارج الاستشراق كوعي نقدي ضدي لمجال الاستشراق (المتناغم) هو تفجر من داخل الغرب دليل على قدرة الثقافة الغربية على تجاوز أزمتها وتجاوز النقد الذي سيقدمه سعيد ، وسيمتطي الاستشراق الغربي معطيات هذا النقد للاستمرار في « تركيب » جديد بما يخصب الاستشراق في نمط جديد ، ان نقد سعيد ليس عملا شرقيا يهاجم الغرب ، بل تفجر غربي داخل الغرب[٢٣] .

وتعليقي ان هذه الملاحظة وسابقتها تشعران بأن المترجم ربما يلوم سعيدا على اعطائه الاستشراق الغربي جوهرا ماهويا ثابتا وانه أي المترجم بالتالي ان يقول بامكان تغير الاستشراق ، وان ما قدمه سعيد لا يغطي كل الصورة ، فهناك دلائل على

وجود صور اخرى تعاين الشرق بشكل آخر ، ايجابي ، أو غير عرقي او ليس فوقيا الخ .

والحال ان المترجم على العكس من مثل هذا الاستنتاج يرى صحة الصفة التي عينها سعيد للاستشراق وصدقها وانها ستبقى هكذا حتى لو لبس الاستشراق أثوابا جديدة . والذي لخصته في أعلاه ، وحده كاف على هذا .

عرض الكتاب :

يسأل ادوارد ماذا نعني بالاستشراق : ويجيب : ثلاثة امور :

١ ـ **الدلالة الجامعية الاكاديمية** : المستشرق كل من يدرّس او يكتب او يبحث عن الشرق في جانب محدد او عام وفي كل ميدان من علم الانسان الى فقه اللغة .

٢ ـ **معنى أعم** : الاستشراق اسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق والغرب . وهذا التمييز قبله شعراء وفنانون وفلاسفة وروائيون ومنظّرون سياسيون واقتصاديون واداريون .

٣ ـ **الثالث** : **الحركة النشطة** المنضبطة الدائرة بين المعنيين الجامعي والعام منذ أواخر القرن الثامن عشر . وهو هنا **بمعنى المؤسسة المشتركة** للتعامل مع الشرق باصدار تقريرات حوله واجازة أراء فيه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه . أي كاسلوب للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه[٢٤] .

ويلاحظ الكاتب ان كون اوربا ثقافيا متقدمة ومستعلية هو مصدر كثير من الصور المشوهة عن الشرق وهو الدافع وراء كثير من أعمال استشراقية منقصة للشرق مثل كتاب ادورد لين : مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم ، وكذلك آراء رينان وغوبينو العنصرية والعرقية صدرت من الحافز نفسه ، كما صدر عنه عدد كبيرمن روايات الجنس المكشوف الفيكتورية[٢٥] . ويجلب ادوارد نصوصا عن كرومر وبلفور يميزان فيها تمييزا استعلائيا مطلقا بين شرق وغرب ، وعقلية شرقية واخرى غريبة ليستنتج : ان هذا التمايز الذي قبلاه بكل هذا الرضا الداخلي قد استغرق سنين بل قرونا لينمو ويتبلور .

ويتكلم ادوارد عن تطور معرفة الغربيين بالاسلام في صورته المرعبة المدمرة الشيطانية البربرية[٢٦] حسب راي الغرب ، فتوحات الاسلام التي أرعبت اوربا ، وخطره على المسيحية في تصورهم هذا خلال القرون الوسطى وأوائل النهضة . لا بد من فعل شيء ازاء الاسلام حيث وصل في القرن الخامس عشر الى اوربا الشرقية . في هذه الفترة صور الرسول محمد (ص) تصويرا شائنا وصور دينه كوحي زائف ، شهوانية ، شبق ، شذوذ جنسي ، انتحالات مرعبة ، هرطقة وعصيان[٢٧] .

في هذه الفترة فيما بعد شرقن الشرق ، واصبح على الغربي ان يقبل الصورة التي خلقها المستشرقون عن الشرق مثل كتاب ديربيلو : المكتبة الشرقية باعتبار هذه الصورة هي الشرق الحقيقي . هكذا حولت ثقافة الشرق خاضعة لتحولات كما يريد الغرب ، لا كما هي ، بل من أجل مصلحة المتلقي (المستشرق) . مثال على ذلك تصوير دانتي في الكوميديا الالهية للاسلام وللرسول . انها صورة مخططة أنتجها الفهم الغربي[٢٨] .

لقد خلق المستشرقون صورة ملفقة عن الشرق معطاة لمرة واحدة والى الأبد ولا تستطيع أية مادة جديدة تغييرها او زحزحتها عن موضعها . في أعمال دانتي وفي كتابات الماحكين ضد الاسلام من غيبرت اوف توجنت ، وبيد ، والى روجر بيكون ولوثر ورولان وفي عطيل شكسبير صور الشرق كأجنبي ومن أجل اوربا ، وصور الرسول كمنتحل وكأجنبي[٢٩] .

ثم يتكلم ادوارد عن جهود بعض المستشرقين قبل نابليون في مصر ، مثل اوكلي وكتابه تاريخ العرب الذي ظهر المجلد الأول منه عام ١٧٠٨ ، وقال عنه اربري ان **موقف اوكلي من المسلمين وهو ان الاوربيين** يدينون لهم بأول ما عرفوه من الفلسفة كان صدمة مؤلمة للجمهور الاوربي ، مع انه أوضح دائما ان الاسلام كان هرطقة مستنكرة . **ويتكلم ادوارد عن مشروعين استشراقيين** قبل غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨ **هما ما قام به ابراهام ـ هيسانت انكتيل ـ دوبرون** (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) والذي كان رحل الى الشرق مفتشا عن برهان لوجود بدائي فعلي لشعب مختار ولسلاسل الانسان التوراتية ، لكنه خاب أمله ، وبدلا من ذلك وجد خبيئة من

النصوص الافيسيتية وترجم الافيستا ، وساعد عمله بذلك محاولة فولتير لاعتبار التوراة أكثر بعدا عن التصديق ، وكشف انكتل حضارات لا تحصى شرقية وآداب لا تحصى اقدم من تصور الغربيين الذي يقف عند النهضة الاغريقية اللاتينية .

المحاولة الثانية قام بها وليم جونزُ الذي غادر انكلترا الى الهند سنة ١٧٨٣ ويعتبر بحق مؤسس الاستشراق حسب حكم اربري . ثم يصف المؤلف ادوارد سعيد محاولة نابليون ومن معه من علماء ومستشرقين(٣٠) .

ويلاحظ المؤلف ان محاولات هؤلاء انتجت وصف مصر بدلا من تاريخها كأعلى جهد استشراقي مراد ، وسلسلة من المولودات النصية مثل كتاب شاتوبريان : المرحلة ، ولامرتين : رحلة في الشرق ، وكتاب فلوبير : سلامبو ، وكتاب لين : مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم ، وكتاب بيرسن : سرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة . ثم يتكلم عن نتائج فتح قناة السويس ، واهم نتائجها هو ان « هم » صارت جزء من « لنا » أي أصبح الشرق لا ينتمي الى عالم آخر بعد دوليسبس ، بل جزء من عالمنا ، الشرق مفهوم اداري جرّ الى داخل الغرب ، ولم يعد الاسلام تهديدا(٣١) .

ويرى ادوارد انه منذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسان في العلاقة بين الشرق والغرب . (العنصر) الأول ، هو المعرفة الاوربية المنظمة المتنامية بالشرق وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية ، كما دعمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي استغلته علوم نامية مثل علم الاصول العرقية والتشريح المقارن وفقه اللغة والتاريخ بالاضافة الى الكتابات التي انتجتها الرحلات والاستكشافات ، روائيون وشعراء ومترجمون . اما (العنصر) الثاني : فهو ان علاقة اوربا بالشرق كانت دائما علاقة القوة . الاستشراق زود رجالا وساسة خلال السنوات الاولى من القرن العشرين مثل بلفور وكرومر ان يقولوا ما قالوه ذلك ان استشراقا أقدم من القرن التاسع عشر زودهم بمفردات وصور وبلاغة ومجازات ليقولوه بها ، لكن الاستشراق عزز لكون اوربا او الغرب تسيطر حيث مرحلة التوسع الاوربي الذي شمل الأرض كلها على حوالي ٨٥٪ من الأرض . لقد مكن الاستشراق الاوربي (ان يتعامل) مع الشرقيين بوصفهم ظاهرة تملك خصائص متواترة(٣٢) .

ويوضح ادوارد سعيد ان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية ، وقد عمق الاستشراق هذا التمييز خلال القرن التاسع عشر والعشرين . وقد اتخذت أفكار المستشرقين اشكالا متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . في البدء كانت في اوربا مادة ضخمة حول الشرق ورثت من الماضي الأوربي . وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة ان الاستشراق الحديث بدا بها . هو ان نهضة استشراقية قد حدثت وان وعيا جديدا للشرق الذي امتد من الصين الى المتوسط قد تنامى بسبب اكتشاف نصوص حديثة في لغات مثل السنسكريتية والزندية والعربية ، وأيضا نتيجة لعلاقة جديدة بين الشرق والغرب نتيجة حملة نابليون لمصر ١٧٩٨ ، وفي هذه الفترة كان طموح المستشرقين صياغة اكتشافاتهم وتجاربهم ونظراتهم بلغة حديثة مناسبة او لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث . فقد صبغت دراسات رينان اللغوية والنظرية العرقية ، وجعل هذا لاستشراقه امتيازا من جهة ومعرضا للطعن من جهة اخرى(٣٣) .

وقد اخضع الاستشراق لتيارات مختلفة : للامبريالية ، والوضعية المنطقية ، والطوبائية ، التاريخانية ، والداروينية ، والعرقية ، والفرويدية ، والماركسية ، والاشبنجلرية ، واصبحت له مؤسساته الخاصة وجمعياته . إلّا ان قليلا من هذه النشاطات والمؤسسات وجد وازدهر بصورة حرة لأن الاستشراق فرض حدودا على الفكر المتعلق بالشرق وقد خضع حتى أكثر الكتّاب روعة مثل فلوبير ونرفال وسكوت لضوابط مقيدة فيما يمكن ان يجربوه او يقولوه عن الشرق ، اذ ان الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤية سياسية للواقع ، رؤيا للفرق بين المألوف (اوربا ، نحن) وبين الغريب (الشرق . المشرق . هم) . لقد خُلقت هذه الرؤيا اولا ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين المتصورين بهذه الطريقة .

ان منظومة ادوارد ـ كما يقول هو ـ تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الانسان حتى اليوم . ان جوهر الاستشراق هو استقطاب التمييز وتعميقه (شرق هم) في مقابل (غرب نحن) مع كل ما يعنيه من دونية للشرق وتفوقية للغرب . انه منذ نشأته يقوم على تقسيمات متصلبة وحادة (شرقية ، غربية) (وهذا ما نجده حتى وقت كتابة هذا الكتاب) هكذا يقول سعيد ، حيث يضرب أمثلة من أحكام لكيسنجر وآخرين فيها هذه التمييزات[٣٤] ، مثل هارُ لد غليدن .

مع منتصف القرن التاسع توسع الاستشراق ، ويؤشر ذلك شيئان : الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي ١٧٦٥ الى ١٨٥٠ الذي قدمه ريمون شفاب في كتابه : النهضة الشرقية . كلمة شرقي حسب شفاب : تحدّد هوية كل ما هو آسيوي بمعنى الغريب المدهش والمجهول السري والعميق . مستشرق القرن التاسع عشر اما باحث (مختص بالصين او بالاسلام او بالدراسات الهندو ـ اوربية) واما متحمس موهوب ، مثل هوغو « الشرقيون » ، وغوته « الديوان الغربي الشرقي » ، او كلا هذين مثل ريتشارد بيرتن ، إدورد لين ، فردرك شليغل .

أما المؤشر الثاني على المدى الذي تحول اليه الاستشراق منذ مجمع فينا الى حقل شمولي فهو الحوليات التي انتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه ، مثل كتاب جول مول : « سبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات الشرقية » وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين ١٨٤٠ ـ ١٨٦٧ ؛ وكذلك كتاب غوستاف دوغا : تاريخ المستشرقين في اوربا من القرن الثامن عشر حتى التاسع عشر (١٨٦٨ ـ ١٨٧٠)[٣٥] .

ويشخص ادوارد سعيد عيوب مثل هذا التوسع في :

١ ـ اهتمام رئيس بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة .

٢ ـ ان الشرق الذي تمت دراسته كان بشكل عام كونا نصيا عبر الكتب والمخطوطات ، لا عبر النحت والخزفيات ، كما هو حال تعرف النهضة الاوربية على اليونان .

٣ ـ ان قوة الاستشراق ومجاله لم ينتج معرفة ايجابية دقيقة بالشرق فحسب ، بل معرفة من الدرجة الثانية أيضا كونت ما سماه جي . كيرنان : « حلم اليقظة الاوربي الجماعي بالشرق » . أنتج هذا ان عددا كبيرا من الكتّاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق (هوغو ، غوته ، نرفال ، فلوبير ، فتزجيرالد ، وأمثالهم)[٣٦] .

اما خلال اواخر القرنين التاسع عشر والعشرين فقد اصبح المستشرقون جماعة اكثر جدية ، فقد تقلصت آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية ، لأن الاستشراق كان قد انجز تحوله في انشاء بحثي الى مؤسسة امبريالية . يتضح ذلك مما قاله المؤلف عن نابليون ودوليسبس وبلفور وكرومر ، من جهود لهؤلاء لمحاولة أسر الشرق ومعالجته ووصفه وتحسينه وتغييره بصورة جذرية لصالح الغرب . لا بد من وضع جهود الاستشراق وتصوراتهم السابقة موضع التنفيذ ، وخطة الاستشراق هي الارتقاء دائما من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للانسان . فملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر تنمو الى سياسة حول العقلية الشرقية لمصر او العراق او شبه الجزيرة العربية ، وآية قرآنية ما هي افضل الأدلة على طبيعة حواسية أسلامية لا يمكن اجتثاثها . وافترض الاستشراق شرقا لا متغيرا ، مع استخدام أفكار الاستشراق حول الشرق لأغراض سياسية .

ويقتبس ادوارد سعيد من انور عبدالملك ان الاستشراق يعتبر الشرق والشرقيين موضوعا للدراسة باعتباره كل ما هو مختلف عن الغرب ، وان الشرق له طبيعة جوهرانية خالصة ، وله ذاتية تاريخية سلبية غير مشاركة ، وهو غير فاعل ، وغير مستقل الوجود ، وغير ذي سيادة بالنسبة لنفسه . جوهرانية على أساس عرقي ، جوهر تاريخي كذلك ، لأنه يرجع الى فجر التاريخ ، وفي الوقت نفسه جوهر فوق تاريخي لأنه لا يتطور ، ولا يتحول ، وكأنه ليس نتاج قوى فاعلة في مجال التطور التاريخي ، كما يحصل للكائنات والدول والشعوب سواه[٣٧] .

ثمة خصوصية للانسان الشرقي فعندنا انسان صيني وآخر عربي ، او مصري . أما الانسان بلا خصوصية الانسان العادي كما هو مفهوم ، فهو الانسان

الاوربي الذي ينتمي الى المرحلة التاريخية اي تاريخ اليونان القديم .

وهكذا يمكن للمرء ان يرى انه بدءا من القرن الثامن عشر والى القرن العشرين ، رافق تسلط الأقليات المالكة التي كشف عنها ماركس وانجلز ـ وما زال الكلام عن أنور عبدالملك بنقل ادوارد سعيد ـ والتمركزية الانسانية التي فككها فرويد ، تمركزية اوربية في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية . وقد سيطرت بريطانيا وفرنسا منذ القرن الثامن عشر ولقرن ونصف على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة . وكانت الاكتشافات الفقهية اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز وفرانز بوب وجاكوب غريم وآخرون مدينة اصلا لمخطوطات اجتلبت من الشرق الى باريس ولندن ومن دون استثناء تقريبا ، بدأ كل مستشرق مهنته دارسا لفقه اللغة ، وكانت الثورة فقه اللغوية التي انتجت بوب وساسي وبيرنوف وطلابهم علما مقارنا ومبنيا على مقدمة تقول ان اللغات تنتمي الى عائلات ، تعتبر الهندو ـ اوربية والسامية مثلين عظيمين . وقد كان للاستشراق منذ بدئه ، خصيصتان عظيمتان :

١ ـ وعي للذات علمي طارىء مبني عل أهمية الشرق اللغوية لأوربا .

٢ ـ ميل الى التقسيم والتفريع واعادة التقسيم لموضوع دون ان يغير أبدا نظرته الى الشرق بوصفه دائما نفسه ، شيئا لامتغيرا ، متجانسا ، وشاذا شذوذا جذريا[٣٨] .

ويعتبر الكاتب ادوارد كمثال على بدايات عنصرية ، وكرائد فردرك شليغل الذي تعلم السنسكريتية في باريس ومع انه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها عام ١٨٠٨ كان عمليا قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه ، فانه كان ما زال يرى ان بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة اخرى وشائج أكثر عمقا مما بينها وبين اللغات السامية والصينية والأميريكية والافريقية ، وعلاوة على ذلك فان العائلة الهندو ـ اوربية كانت فنيا بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية ، لكن شليغل لا يتحدث في اي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر ، شرقه هو شرق الزندافيستا واليوبانيشادا ، اما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية ، ولا جمالية ، وآلية فقد كانوا في مرتبة ادنى ، مختلفين ومتخلفين ، وتمتلىء محاضراته عن اللغة والحياة ، والتاريخ والآداب بتمييزات كهذه قدمها دون ادنى درجة من التبرير ، فقد قال ان العبرية صنعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه ، أما المسلمون فقد تبنّوا « إيمانا بالوهية فارغة ميتة ، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية »[٣٩] .

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين « المنحطين » انتشارا واسعا عبر الثقافة الاوربية . غير انه لم يجعل في أي موضع آخر ـ إلا ان يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في اوساط علماء الانسان (الانثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين ـ أساسا لمادة علمية كما جُعل في علم اللغة المقارنة وفقه اللغة . لقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنفصم عراها وكان الشرق « الجيد » دون استثناء مرحلة كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد ، اما الشرق « السيىء » فانه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال افريقيا وبلاد الاسلام في كل مكان . وكان الآريون قد قصروا على اوربا والشرق القديم ، وسيطرت الاسطورة الآرية على علم الانسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل رتبة[٤٠] . بالاضافة الى تراكم المعرفة البحثية والرحلات ، ومع نهاية القرن التاسع عشر اصبح الشرق باكمله تقريبا محتلا ، ومعه المصالح والجمعيات . هنا حدث شعور استشراقي بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الاطلاق كما تصوره النصوص . ويذكر ادوارد أمثلة من شعراء وقصاصين ورحالة لهم مثل هذا الشعور بما في ذلك ماسجله بعضهم من صور شائنة عن سلوك الشرقيين الشاذ من عدم الخجل لديهم والوساخة والزنا الفاحش والتبرك الشائن ببعض الأولياء والصوفيين . وظلت هذه الصورة تكرر من قبل مستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين . من أمثلة ذلك قول كارل بكر انه رغم ان الاسلام (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فانه لم يكن قادرا على ان يفهم او يستخدم التراث اليوناني الانساني ، الاسلام ليس دينا أصيلا ، بل هو محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب الالهام الخلاق الذي نجده في اوربا عصر

النهضة . اما في عرف ماسنيون فان الاسلام هو رفض منتظم للتجسد المسيحي ، وعنده ليس الرسول محمد (ص) بطل الاسلام الاعظم ، بل الحلاّج الذي (صُلب) لجراته على شخصنة الاسلام ، لقد أغفل مكانة محمد (ص) ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح[41] .

ويلاحظ ادوارد ان أزمة في الاستشراق بدات من عشرينات القرن العشرين ، وحيث جرى مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ ، وحصلت دول الشرق بأكملها على الاستقلال السياسي ، فوجد الاستشراق نفسه عاجزا عن تميز « شرقه » في العالم الثالث الجديد . وصار يواجه شرقا جديدا يدير نفسه . وانفتح أمام الاستشراق بديلان : الأول : الاستمرار ، كأن شيئاً لم يحدث ، والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم الشرق الجديد ، غير ان الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبدا ـ هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساءوا الفهم . البديل الثالث التنقيحي هو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة ، لكن هذا لم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من فئة قليلة جدا[42] . ويستشهد المؤلف بانور عبدالملك مجددا الذي يرى ان اسباب هذه الأزمة ليس ببساطة هو ظهور حركات التحرر الوطنية في الشرق فحسب حيث عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبية قدرية ، وانما هو : ان المختصين والجمهور الواسع أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة ليس بين علم الاستشراق والمادة المدروسة فحسب ، بل كذلك ـ وكان هذا حاسما ـ بين التصورات والمناهج وأدوات العمل في العلوم الانسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون ، فقد اعتبر المستشرقون من رينان الى جولدتسهير ، الى ماكدونالد الى فون غروبناوم وجب وبرنارد لويس ، اعتبروا الإسلام مثلا « تركيبا ثقافيا موحدا » ، يمكن ان يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية[43] . ويورد ادوارد مفصلا آراء عدد كبير من المستشرقين التقليديين القائلين بعقل عربي او مشرقي او سامي او روح اسلامية في مقابل عقل اوربي او يوناني او آري او روح يونانية[44]

ويتكلم ادوارد عن الاستشراق اليوم ، عن الاستشراق الكامن والظاهر ، ومفاد كلامه ان الاستشراق يمتلك هوية تراكمية جماعية تقلل من تأثير انتاج الباحث الفرد . لقد تقررت هذه الهوية بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، والشركات والجمعيات الجغرافية والجامعات) وبالكتابات الادبية (رحلات ، استكشافات ، وصف الغريب المدهش) وهكذا تولد نوع من الاجماع متوارث يصعب الخروج عنه . ويقول انه اذا كان تحديده للاستشراق يبدو سياسيا اكثر من اي شر آخر ، فذلك لأنه يؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجا لقوى ونشاطات سياسية معينة ، انه نظام وتقليد جامعي ، ولما كان نظاما مؤسسا هكذا يصدق نتيجة لذلك ان كل اوربي كان فيما يمكن ان يقوله عن الشرق عنصريا ، عرقيا ، امبرياليا والى درجة كلية تقريبا ، عرقي التمركز . ان مجرد فعل كالاستشراق دون ان يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه ليوحي بأنه مذهب سياسي مورس على الشرق لأن الغرب أقوى . ورغم التبدلات والاكتشافات وزيادة المعرفة بالشرق فان هذه التبدلات تمس الاستشراق الظاهر ، اما الكامن ، التمييزي ، الجوهراني الثابت فهو ذو مضمون واحد لم يمس ، ولذلك فان جميع من كتبوا عن الشرق حتى اليوم من رينان الى ماركس ومثل لين وساسي وفلوبير ونرفال رأوا خلاص الشرق على يد الغرب واعادة البناء والخلاص الغربي[45] .

٣ ـ د. محمد بن عبود ، في بحثه « الاستشراق والنخبة العربية »[46] :

على خلاف من يرى ان الاستشراق مسالة تهم الغربيين ، فلا علينا ان نشغل أنفسنا بها يرى الكاتب ان حركة الاستشراق شكلت الوسيلة التي اعتمدتها اوربا في تصورها للعرب خاصة وللشرق عامة . وقد ارتبطت حركة الاستشراق بالعالم العربي بكيفية خاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الى نهاية النصف الأول من القرن العشرين بشكل أثر في النخبة المثقفة العربية حاضرا وعلى تطورها المستقبلي ، ويلاحظ الكاتب ان الغرب تخلّى عن

اعتماده على الاستشراق لتوثيق علاقاته مع العالم العربي ، بسبب الثورة التكنولوجية المتسارعة منذ الحرب العالمية الثانية من جهة واقتراب الغربيين والشرقيين بسبب طبيعة الحياة الحاضرة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا[٤٧] .

ويلاحظ الكاتب وجود ثلاثة آراء عربية حول الاستشراق : راي اعتبر المستشرقين أعداء غير قادرين على اية مساهمة ايجابية ، ويرى الكاتب ان هذه نظرة سلبية تهمل الاعمال العامة للمستشرقين في ميادين التخصص المتعلقة بالثقافة والتاريخ الغربي الخ ..

وراي عدّ الاستشراق حصانا فاقد الروح ، كان مهما لكنه الآن انقرض الى الأبد ويمثل ذلك محمد شعبان .

أما الراي الثالث فان هذه الحركة لم تكن موجودة بالطريقة التي يريد ان يقنعنا بها المستشرقون . يتضح ذلك في مقال عبدالكبير الكبيسي في نقده لجاك بيرك ، ومقال محمد أركون عن استشراق غوستاف فون غروبنوم[٤٨] .

وقد تجلى نقد الاستشراق في مقال أنور عبدالملك « الاستشراق في أزمة »[٤٩] ، وكتاب ادورد سعيد « الاستشراق » ويعتبره الكاتب آخر وأعمق دراسة حول هذه « الحركة لحد الآن » . ومن جهة اخرى يذكر كتاب رودنسون عن الاستشراق ويقول : يدعي صاحبه ان هدفه تقديم صورة متزنة لتطور حركة الاستشراق ، خصوصا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولكنه في حقيقة الامر يعد دفاعا خفيا عن المستشرقين .

ويلاحظ الكاتب ان حصيلة هذا الجدل حول الاستشراق وهو جدل في بدايته مناقشة مواضيع مهمة مثل تعرض عدد من الكتاب من بينهم مستشرقون الى موضوع الامبريالية الاوربية كقوة محركة وراء الاستشراق خصوصا منذ القرن التاسع عشر .

ويبدو ان الكاتب غير مستقر على راي قاطع ، فهو يعطي حكما ثم لا يلبث ان يعدله او يتحفظ حوله .

يذكر الكاتب ابن عبود ان عدة عوامل تبلورت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين ادت الى توحيد الحركة الاستشراقية ، وابرزها ـ وهو في الواقع لا يذكر سوى هذا العامل ـ التكوين العقلاني المشترك ، وهذا لا يعني ـ يقول الكاتب ـ نفي وجود قيم شخصية عاطفية ودينية أثرت في تفكيرهم لكن هذه الأخيرة وضعت او اختفت عموما في اطار عقلاني . « لهذا كان المستشرقون علماء اكاديميين تطبعهم الجدية . ولعل مساهماتهم العلمية المتعددة تشكل أحسن دليل على هذه الحقيقة ، ومع ذلك كانت للتيارات الايديولوجية العامة في عصورهم وللخلفية الاجتماعية والسياسية اثر عميق في نفوسهم ، فقد تبلور تكوين هؤلاء المستشرقين في اطار حضارة اوربية تأثرت بالطابع المسيحي واليهودي وذلك في وقت وصل فيه الاستعمار الاوربي في افريقيا وآسيا الى اوجه ثم اخذ طريقه نحو الانهيار ، فكانوا ينظرون الى العرب والشرق من خلال نظرتهم وتصورهم لانفسهم » .

ولذلك يرى المؤلف ان هناك ثلاثة عناصر سيطرت على التوجيه الايديولوجي عند المستشرقين خلال هذه الفترة وهي : التبشير المسيحي ، والاستعمار ، واليهودية[٥٠] .

ثم يفرد الكاتب لكل من هذه معالجة بصفحتين او ثلاث ، ويذكر أسماء مستشرقين وينص نصوصهم ينطلقون من منطلق مسيحي تبشيري يحط من الاسلام حتى في القرن العشرين مثل ماكدونالد ، ولامانس وبلاثيوس ومونتغمري واط وسنوك وحتى ماكسيم رودنسون[٥١] .

وكذلك بالنسبة للدافع الاستعماري ، ويذكر كأمثلة سنوك ومسنيون[٥٢] .

وكذلك بالنسبة لأثر العلماء اليهود مثل غولدزيهر ، وأ. س. يهودا وبروفنسال وبرنارد لويس ومونك ومورتز شتاينشنايدر وعشرات آخرين ، ولكن ليس جميع هؤلاء صهاينة مثل برنارد لويس فبعضهم يعادي الصهيونية مثل رودنسون[٥٣] .

وفي ختام بحثه يطلب الباحث ان يقف العرب كأنداد فيملأوا الساحة بدل المستشرقين ولكن وهو يقتبس من المستشرق لويس غاردي ، وهذا ما له دلالة على هدف هذا البحث كله في رأيي : يرى ابن عبود انه ليس شرطا ان الفكر الاسلامي المعاصر لا يمكن ان يحصل على الطابع الثقافي إلا بوسيلة الالهام بالجدلية الماركسية او بالأنماط التركيبية « هناك علاقات بين الايمان والعقل والعلوم والمبادىء السليمة

للتفسير وعلاقات الفلسفة بالدين وطبيعة هذه الأخيرة ودورها ، كل هذه المواضيع وغيرها لا تقل « ثورية » في نطاقها عن تطبيق التقنيات العلمية والتي تتطلب هي الاخرى « شخصية وتحولا » في العالم الاسلامي . مستشهدا بالنزعة الانسانية والعقلانية التي سادت الفترة العباسية موائمة بين العقيدة والفلسفة والعلم اليونانيين[٥٤] .

٤ - محمد وقيدي في « تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق »[٥٥]

هنا أيضا ينظر الكاتب الى الاستشراق بمنظار ادوارد سعيد وانور عبدالملك ، مصرا على استمرار الذئب برغم تبديل جلده ، العنصر الايديولوجي ، خدمة الاستعمار ، النظرة الفوقية او المركزية الاوربية ، ويكرر الباحث أمرا معروفا عن بدايات الاستشراق وارتباطه بالغايات اعلاه[٥٦] من خلال فكر رينان وموقف الأخير من الحضارة اليونانية القديمة والعقلانية اليونانية المتمثلة في فلسفتهم وعلمهم كمعجزة وقفزة في الفراغ ومن خلال انكار رينان لأي دور للحضارة العربية الاسلامية في الفلسفة الخالصة او العلم ، وقصر دورها كابداع اوكفلسفة خصوصية في علم الكلام والفقه . ومن خلال انكاره على الجنس السامي (ومنه العرب) القدرة على انتاج عقلاني فلسفي علمي بحكم طبعه وليس بسبب تاريخي ، ذلك ان كل العطاءات العقلانية ترجع الى الحضارة الغربية ، وكل ما للحضارة الغربية من علم وفن وأدب وفلسفة وأخلاق وسياسة واستراتيجية ودبلوماسية وقانون بحري ودولي هو يوناني في أصله . وكل ما للجنس السامي ويشمل ذلك العرب واليهود أيضا هو ابداعاته اللاهوتية ، او العطاء الديني وحتى هذا العطاء يعود الى اليهود بوجه وليس الى العرب . ولذلك ففي كل الحضارات وتواريخها توجد ثلاثة تواريخ فقط تستحق الاعتبار : التاريخ اليوناني ، وتاريخ اسرائيل ، والتاريخ الروماني ، فهي مجتمعة تكوّن ما ندعوه بالحضارة . ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان اليونانيين أسسوا النزعة الانسانية العقلانية لكنهم يفتقدون الى الدين الشمولي وهذا ما قدمه أنبياء بني اسرائيل للحضارة الانسانية . لكن ما قدمه اليونان واليهود مثاليات تحتاج الى تطبيق ، الى قوة تتجاوز العوائق المحلية وهذا هو دور روما ففتحت مصاريع التاريخ للاتجاه العقلاني اليوناني وللابداع الديني الاسرائيلي لكي يسود العالم . اي كونت روما « المجتمع المدني »[٥٧] اما ما يسمى « الفلسفة الاسلامية » او العربية ابتداء بالكندي حتى ابن رشد فهي عدا علم الكلام واصول الفقه تقليد للفلسفة اليونانية .

ويتساءل الكاتب بعد ذلك هل هذه الصورة الاستشراقية تمثل مرحلة انتهت ؟ ومجمل جوابه هو النفي ، لأن التجاوز الحقيقي عنده هو الذي يقتلع الرؤية الايديولوجية بكل عناصرها لكي يجعل من الاستشراق اهتماما ثقافيا انسانيا بتاريخ وواقع بعض الشعوب ، بينما ما يراه الكاتب حصل على يد دعاة الاستشراق الجديد هو تقدم في التقنيات كشكل بينما لم تتغير الرؤية الايديولوجية كارضية وكمضمون .

ولكي يبرر الكاتب حكمه يسأل عما يسمح في الواقع بالتحدث عن حدوث تطور في حركة الاستشراق ويجيب ان الاستشراق نما في فترة تطور البرجوازية الاوربية بحيث أصبحت برجوازية احتكارية اي في الفترة التي برزت فيها ظاهرة الاستعمار ، لكن هذا لم يعد مباشرا بالنظر لظهور حركات التحرر الوطني بل تحول الى هيمنة غير مباشرة : تبادل اقتصادي وثقافي غير متكافىء تضمن استمرار هيمنتهم وصاحب ذلك بل ربما مهد له او حصل عنه تبدل ايديولوجي مفاده استبدال التقسيم السابق للناس الى أجناس راقية ومتخلفة ، بفكرة غير مباشرة تحافظ على استمرارية المركزية الاوربية في الابداع والفلسفة والعلم ، وقد ساعد على ذلك نمو العلوم الانسانية في المائة سنة الأخيرة[٥٨] .

ويضرب من جاك بيرك ، ممثلا لهذا الاتجاه الجديد شكلا والقديم مضمونا وأدلجة ، ويتساءل ابتداء هل يصح الحكم على الاستشراق الجديد ان صحت التسمية في العالم الراسمالي الاشتراكي بممثل واحد للحكم على ضوئه على الاستشراق الجديد كله ؟ ولندع هذا الآن فنقول :

من أقوال جاك بيرك يقدم لنا الكاتب بعض أهداف جاك بيرك : تجاوز الظاهرة الاستعمارية ومنطلقاتها الايديولوجية ، بدلا من الدفاع عنها ، هذا أولا ، وثانيا :

الاستفادة من العلوم الانسانية من علم الاجتماع والانثروبولوجيا والتاريخ وكل حقول المعرفة لدراسة لا تخلط بين الاسلام في افريقيا والاسلام التركي مثلاً ، اي لا بد من دراسة اجتماعية انسانية متكاملة لموضوع الدراسة او الحقل من الداخل ومن الخارج معا ، وبالاستعانة بمنظورات ومناهج متقدمة لفيوبرباخ او غيره .

وبيرك يعلن وهذا ثالثا نهاية الاستشراق القديم مع ماسنيون كآخر معبّر عنه ، كما ان هيغل نهاية الفلسفة عند البعض حيث يجيء التحليل المادي التاريخي كنقيض لها ، وهكذا يعلن بيرك ان عمله هو نقيض ايضا للاستشراق التقليدي الذي ينتهي بماسنيون . يتضح ذلك حسب بيرك من ان ماسنيون ، يبحث عن الشواذ ، عن الاتجاهات اللاعقلانية في الاسلام والمسيحية ، بينما بيرك تهمه الجماهير لا الاستثناء ولا الاقليات .

ورابعا (وكل هذه الأرقام من عندي) يرى بيرك ان ما يقوم به وزملاؤه الجدد هو شيء يندرج لا ضمن الاستشراق ، بل ضمن اهتمام العلوم الانسانية بحيث تكوّن جناحا او حقلا شرقيا للعلوم الانسانية والاجتماعية وبمساهمة مثمرة لباحثين من كل صوب ومنهم الغربيون ، ويستنكر على عبدالكبير الخطيبي المغربي انتقاد الاخير له على مساهماته في دراسة الشرق لا لشيء غير انه « أجنبي »[٥٩] .

لكن الكاتب متابعا في ذلك دراستين لعبدالكبير الخطيبي وانور عبدالملك يشكك بطريقة تكرار التهمة لا غير في مدى جدية هذه الادعاءات التي يمثلها الاتجاه الجديد جاك بيرك فبعد ان يقر الكاتب بظهور اتجاه استشراقي غربي ذي نظرة اكثر انصافا في دراستها للثقافة وتاريخ وحضارات غير غربية ، وفهم أكثر موضوعية للظواهر الثقافية للعالم غير الغربي ، كما اختفت لديه كثير من عناصر البنية الايديولوجية السابقة يتراجع معلنا بشكل ادعائي وبدون دليل سوى الشك مقدما ، انه لا ينبغي التفاؤل والتصور انهم تجاوزوا بصفة كاملة هذه الرؤية الايديولوجية والمركزية .

ويستشهد الكاتب بطيب تيزيني ، (وقد جئنا على تلخيص آراء الأخير في مكان آخر) .

ويتبين لنا ان تيزيني يقصر هذا على نوع من ثلاثة انواع للاستشراق ، هو الاستشراق الذي يمثل الثقافة والاتجاهات البرجوازية ، وليس الاستشراق الاشتراكي ، واللارأسمالي[٦٠] ، كما أوضحنا في مكان لاحق .

والمقصود هنا : (اتهام تيزيني لهذا النوع من الاستشراق الجديد (البرجوازي اديولوجية) بأنه وصفي فقط دون دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافة للشرقيين في تاريخها وواقعها وجدليتها) وانه يبطن او يساير في الخط العام نفس اطار الايديولوجية البرجوازية) .

ويجد كدليل على ارتباط الاستشراق الجديد لبيرك وآخرين بقديمه[٦١] ، تضايق بيرك من اصرار بعض النقاد العرب على ارتباط الاستشراق بالامبريالية ، وحجة بيرك هي ان المرافقة بين الاستشراق والاستعمار احدى الظواهر ولكنها لم تكن العنصر الوحيد الذي رافقها ، وقد رافق الامبريالية الى جانب الاستشراق التقليدي بكل مساوئه وحسناته النقد التاريخي ، والديمقراطية البرجوازية ، والتقدم التكنولوجي ، وبما ان الظرف تغير ، فلا بد ان طريقة التفكير في الدراسات الاستشراقية تتغير ، سواء من حيث هذه الدراسات او الحكم عليها . بمعنى ان الانتقادات التقليدية على الاستشراق تصح على بدايته ، وليس على الجديد . وأكثر من هذا يحاول بيرك ان ينظر الى الشرق بعيون الشرق ، وانه يبحث الشرقيات كجناح شرقي للعلوم الاجتماعية والانسانية .

لكن المؤلف وقيدي يصر - بدون اي مستند - على ضرورة التشكيك في هذا كله ، فاذا طالبناه بالدليل : أجاب : لا يمكن ان نصدّق بوجود قطيعة بين اديولوجية الغربي وبين احكامه ، إلا في حالة واحدة هي ان يقوم بهذه الدراسات باحثون عرب ! اما الواقع فهو انه لا يوجد توازن لأن العلماء الغربيين هم الذين يقومون بدور اساسي في دراسة الشرق والغرب على الأقل لان اكثر من مائة واربعين الف مخطوط تهم التراث العربي توجد خارج متناول الباحثين العرب[٦٢] .

واضح ان هذه حجة غير مقبولة ، مشاركة العربي في دراسة تراثه واجب ، لكن المسألة هي هل نستبعد كل دارس غربي لتراثنا مهما كان موضوعياً وحاول وجاء بدراسات علمية صحيحة لمجرد انه ليس « منا » ؟ لكن الاخطر من ذلك ان وقيدي

يذهب لا الى استبعاد « مشاركين غربيين » في دراسة الشرق وكل ماهو ليس غربياً ، برغم انه يضع جملاً تحفظية انه لايقصد هذا ، بل واكثر من ذلك استبعاد العلوم الاجتماعية والانسانية الغربية ومناهجها[13] ، واقامة علوم عربية ، كيف وهل نبدأ من الصفر ؟ ام ان الصحيح هو التطبيق والفهم الصحيح والعلائقي والواعي على مجتمعاتنا وظواهرها من حيث لهذه تأريخها وخصوصياتها ضمن البنية العامة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً الخ ...

ان وقيدي غامض فيما يخص هذه النقطة لكن اقواله عموماً توحي بتشككه في مناهج وسبل العلوم الانسانية الغربية الجديدة التي تضع علم الاجتماع بديلاً عن التاريخ في الاستشراق التقليدي ، والتي تقوم على اساس دراسة حاضر الشرق على هامش « البنية » وعواملها وبدلاً من الوصف بيان الجذور التاريخية للظواهر[14] التراث مثلاً من حيث هو ظاهرة تأريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

لكن هذه الاخيرة هي ايضاً منهج تاريخي ، وتيزيني يصرّح ، وهو الذي يقتبس منه وقيدي هذا النقد ، انه يقصد بالمنهج الاخير المنهج التأريخي الجدلي الماركسي وبوضوح تام ، وهذا الآخر هو منهج غربي .

ويرى وقيدي ان الاستشراق القديم كان يركز على الشرق والشرق العربي كجوهر ثابت كخصائص لاتتغير بينما الاتجاه الغربي الجديد حول الشرق او حول حاضر الشرق يبنى على فكرة البنية ، والتي يرى وقيدي شأنه شأن الخطيبي انها لايمكن بحال اعتبارها تشويراً في الرؤية الايديولوجية الاستشراقية القديمة او قطيعة ابستمولوجية معها ، وبالتالي فان وقوفها عند وصف الظواهر لايلغي القاعدة الميتافيزيقية للرؤية الايديولوجية التي انطلق منها الاستشراق .

لكن ماهي هذه القاعدة الميتافيزيقية ؟ لايوجد وضوح ، ومراراً وتكراراً تعود هذه « القاعدة » او بديلها « الاشكالية الايديولوجية » ويبقى القارىء امام غموض ، ويغلب على الظن انه يقصد بها ليس فقط الفوقية والمركزية الأوربية ، دونية الشرق ولا إبداعية ، عقلانية الغرب الخ .. بل والفلسفة الوضعية والاختبارية ، ومجمل الفكر الفلسفي الاوربي الوضعي ، والبنيوي وربما المادي الجدلي ايضاً ، وبعد التامل وصلت الى كل من وقيدي ومرجعه الخطيبي ليطلبان ليس فقط ماسبق من استبعادات وان انتقادهما ليس متعلقاً بالدراسات الانسانية حول العالم العربي التي يقوم بها المستشرقون بل وهذا نصّ « ولكنه في حقيقته انتقاد موجه الى الممارسة العلمية بالعلوم الانسانية ككل »[15]

وكانه يريد ان يرمي الطفل والماء والحوض معاً ، فطالما هذه العلوم الانسانية والمناهج وجدت في داخل او مصاحبة او مدفوعة بايديولوجية الغرب « التقليدية » إياها ، فلا يمكن الاطمئنان الى الاستشراق الجديد ، وآية ذلك النص التالي « ينبغي ان يفهم في الواقع المعنى العميق للانتقاد الذي يوجهه الى الدراسات الاستشراقية مفكرون عرب ، فهذا الانتقاد ليس مجرد رد فعل ايديولوجي ، بل هو فوق ذلك دعوة الى العلماء الغربيين في العلوم الانسانية بمختلف اختصاصاتها لكي يعيدوا النظر في الأسس الفلسفية لاعمالهم المنهجية . لكي لايظلوا اسيرين لممارسة اختبارية تتصور نفسها علمية دون ان تستطيع تخطي كل العوائق الابستمولوجية التي تجعلها كذلك »[16] والكاتب يطلب من العلوم الانسانية للغرب ان تبني بناءً جديداً مفهوماً للموضوعية واكثر من هذا فان تبني منهجاً من المناهج العلمية كالمادي التاريخي مثلاً ليس كافياً وحده وبصورة آلية لنقلنا من الأيديولوجية الى العلم[17] .

٢ ـ الموقف النقدي :

اقصد بهذا الموقف المتزن والعلمي ، الذي يدرس الاستشراق كظاهرة لها ابعادها التاريخية والاجتماعية ولها تطورها ، رافضاً فكرة الجوهر الثابت ، كما عرفناه او كما حدد ادوارد سعيد به الاستشراق .

وفي هذا المجال سنعرض لراي كل من :

١ ـ ماكسيم رودنسون : في كتابه « جاذبية الاسلام »[18] حيث يعرض لتاريخ الاستشراق بشكل جيد وكانه يقدم البديل لعرض ادوارد سعيد وكل توجه جوهراني حول الاستشراق . وخلاله سنجد رد ماكسيم على ١ ـ ادوارد سعيد .

٢ ـ راي طيب تنزيني

٣ ـ نقد نديم البيطار لادوارد سعيد باعتبار الاخير ممثلاً

لرافضي الاستشراق بشكل مطلق ، ومن خلاله نلحق نقد مترجم كتاب ادوارد سعيد الى العربية .

٤ ـ عرض رأي جاك بيرك ، من خلال عرض وقيدي لآرائه ، باعتبار بيرك ناقداً للاستشراق التقليدي الذي ينتهي عنده بماسينيون ، حيث يبدأ نوع جديد من دراسة الاوربيين للشرق يمثله بيرك وردونسون وآخرون .

٥ ـ ثم استشهادات مختصرة ايجابية بحق الاستشراق يمثلها مدكور وماجد فخري واحمد محمود صبحي وناصيف نصّار وحتى احمد بن عبود ووقيدي ، مع وقفة قصيرة عند رأي الياس فرح ثم نختتم البحث كله بالنتائج التي انتهى اليها رودنسون عن طبيعة ومجال وحدود الدراسات الغربية عن الشرق والغرب .

١ ـ تصور رودنسون للاستشراق :

أ ـ نقده لسعيد : ١ ـ ان سعيدا برغم تمتعه بنظرات عامة ورغم تكلمه عند الاقتضاء عن الدراسات التي تدور حول الهند والصين فانه يتطرق الى الدراسات التي تستهدف الشرق الأدنى والمغرب الاسلاميين بشكل خاص ، لذلك فأحكامه تدل على عدم اطلاع وعلى تعميم .

٢ ـ النزعة النسبية التامة عند المؤلف لا تبدو لي مؤسسة ، كما انه لا يلتزم بها على نحو متلاحم .

٣ ـ ثمة فائدة من نظرة غير مختص الى اختصاص ما ، فقد ساهم سعيد في تعريف أفضل لايديولوجية الاستشراق الاوربي (الانكلوفرنسي) في القرنين التاسع عشر والعشرين واصطباغها في الأهداف السياسية والاقتصادية وتحليله عن هذه الايديولوجية ذكي ، نافذ ، وصائب في أحيان كثيرة ، إلا انه يضيع في التأويل الذي ينشئه حول بعض نصوص المستشرقين ، مع حساسية شديدة اتجاه موضوعه ترمي به الى المبالغة ، لكن انتقادته للاستشراق التقليدي صالحة وستنكشف صدمة كتابه عن كونها نافعة جدا اذا حثت الاختصاصيين على فهم انهم ليسوا أبرياء الى الحد الذي يزعمون او حتى يعتقدون .

٣ ـ وهنا يسقط ادوارد سعيد في مذهب مشابه تماما للنظرية الجدانوفية عن « العلمين » ، لدرجة ان تطفى الايديولوجية على التعرف على الفكر العلمي وراءها ، اذا كان من الصحيح تماما ان نتائج العلماء البرجوازيين متأثرة ـ جزئيا ـ بوضعهم الطبقي بقدر متفاوت وذلك وفقا للميادين العلمية والأشخاص والظروف والحالات الخاصة ، إلا ان هذا لا يعني ان تلك النتائج بأسرها تفتقر الى علاقة مع ما يجب فعلا ان ندعوه الواقع[٢٩] .

ب ـ **عرض كتابه** : يتضمن بحثين : **الاول بعنوان** : مراحل النظر الغربي على العالم الاسلامي **والثاني** : الدراسات العربية والاسلامية في اوربا .

وجل اهتمامنا هو بالأول ، واطروحات البحث الثاني .

اولا : عرض بحث رودنسون : مراحل النظر الغربي الى العالم الاسلامي

يتكلم رودنسون عن ثمان مراحل : وهي بحسب عناوينه الصغيرة التي يدل كل عنوان على طبيعة العلاقة بين الغرب والشرق (والأزمنة من عندي) .

١ ـ العصور الوسطى : كونان في صراع ، القرن السابع الى نهاية القرن الثاني عشر .

٢ ـ نمو وافول رؤية أقل سجالية ، اول الثالث عشر الى أواخر القرن الرابع عشر .

٣ ـ التعايش المقارب : العدو يصبح شريكا . القرن الخامس عشر الى أوائل السادس عشر .

٤ ـ من التعايش الى الموضوعية: القرن السادس عشر فما بعد .

٥ ـ مولد الاستشراق : نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر .

٦ ـ عصر الأنوار : القرن الثامن عشر .

٧ ـ القرن التاسع عشر : كزوتية ، ليبرالية ، تخصص .

٨ ـ تزعزع التمركزية الاوربية ، أوائل القرن العشرين فما بعد .

في المقدمة يهمنا بيان المؤلف لنقاط مهمة (والترقيم من عندي) هي :

أولها : ان الوضعية المتبادلة والمتغيرة بين عالم الغرب وعالم الشرق ، وكذلك الاتجاهات الداخلية للمشاهد ، مدعوة كلاهما الى التكوّن في ايديولوجيات بشكل طبيعي ، والنتيجة

لهذا كله ليست صورة واحدة كما يفترض كثير من المحللين مسبقا في أغلب الأحيان، بل عدة صور، وذلك حسب البيئات، الطبقات الاجتماعية، والموقع الذي يتخذه افرادها في علاقاتهم مع الكون الآخر، الدور الذي يلعبونه، درجة انخراطهم في ايديولوجيات عالمهم، الخ .. ويعتقد المؤلف ان احد عيوب هذه التحليلات والأحكام المسبقة هو الاعتقاد الساذج بغلبة صورة واحدة هي الصورة الأكثر نظرية التي يجهد لفرضها الايديولوجيون « العضويون » للثقافة التي تصدر الأحكام. واقع الحال يختلف عن هذا كما يبين المؤلف لاحقا[٣٠].

ثانيها: مع ان كل صورة هي ايديولوجية، وبذلك تتعادل الصور ويمكن للمرء اختيار الصورة العزيزة عليه دون تقديم تبرير، فان هذا لا ينفي امكانية الحفاظ على مناطق تكون خاضعة للموضوعية[٣١].

ثالثها: يوضح ان طريقه هو وسط بين طريقين خاطئين: اتجاه الضليعين الاختصاصيين بمراكمة معلومات ونصوص فقط بحيث يتوفر هنا الباحث المتبحر لكن المحدود الافق والعاجز عن اقامة ربط بين معطيين والذي ليس لديه أي اهتمام بالأفكار العامة. واتجاه العموميين (فلاسفة، سوسيولوجيين) واختصاصيي ميادين لكن كل همهم العثور هنا على أنوار تعزّز التزاما أساسيا (سياسيا، اجتماعيا، وجوديا). والخطر هنا ان نحصل على مشعبذ يبني نظريات بمهارة مع أكبر احتقار للوقائع.

يقول رودنسون انه يتبع طريقا ثالثا: يلجأ بحذر الى التجريد الذي يقبل اعادة النظر من خلال الوقائع، التجريد المبني على معرفة بالوقائع[٣٢].

والآن نبدأ بتلخيص البحث، حسب نقاطه الثماني اعلاه وعناوينها:

١ ـ **العصور الوسطى: كونان في صراع**: شكّل المسلمون لفترة طويلة خطرا على الغرب المسيحي، واعتبروا غزاة، ولامسيحيين، ومخربين لاقطار عديدة من اوربا، يسمون الساراسين، انقضوا على ولايات الامبراطور هرقل (٦١٠ ـ ٦٤٠) وابنه قسطنطين الثالث ٦٤١، وكونستانت الثاني ٦٤١ ـ ٦٦٨ (موقعة اليرموك ٦٣٦، فتح القدس ٦٣٨)، وكذلك في عهد شارلمان (توج ٨٠٠ م) واجتاحوا مصر العليا والسفلى (....) والاسكندرية (... ثم) افريقيا، ودفع الامبراطور الجزية لهم[٣٣]، ثم اسبانيا وشواطىء ايطاليا بلاد الغال. ويشير رودنسون الى مراجع منذ سنة ٧٣٥ م وقبلها وبعدها كتبها غربيون في وصف هؤلاء الساراسين وخطرهم، فهم امة مختونة تنشر الخراب تارة، وهم فسقة عاقبهم الله في معركة بواتييه (٧٣٢) وهم برابرة اخرى، كان الساراسين او العرب معروفين منذ زمن قبل الاسلام، فمنذ القرن الرابع وصفوا بأنهم يحصلون بالقوس والسلب على كل ما يحتاجونه للحياة[٣٤]. لكن الصورة ادق عند مسيحيي اسبانيا الاسلامية بحكم انها محكومة من قبل المسلمين. كما تتحدد صورة العالم الساراسيني بعض الشيء في القرن الحادي عشر، حيث تنفصر النورمانديون والمجريون وقسم من السلاف وبقي العالم الاسلامي العدو رقم واحد. وتتصاعد الأحداث وينادي بالوحدة المسيحية باتجاه الحروب الصليبية. ان هذه الوحدة الايديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني المصهورة ببطء وليست الصليبية هي التي تولد صورة عن الاسلام[٣٥]. وتتوضح صورة العدو من خلال صورة الأرض المقدسة التي يقدمها الحجاج في القرن الحادي عشر التي يلطخها الكفار، وفكرة ضرورة مساعدة مسيحيي الشرق المهانين.

في هذا الوقت توثق الاتصال بالعالم المسيحي عن طريق الحروب الصليبية. استرجاع صقلية سنة ١٠٦٠ ودخول الفونس السادس طليطلة ١٠٨٥ واحتلال القدس سنة ١٠٩٩. هنا صورة الاسلام ستتكون وتتوضح لكنها تشوه بالخصومة الايديولوجية لمدة طويلة.

ليس لاوربا المسيحية عن هذا الكون الاسلامي المناوىء صورة واحدة، بل صور متعددة، يمكن تمييز ثلاثة وجوه منه: ١ ـ العالم الاسلامي هو قبل كل شيء بنية سياسية وايديولوجية معادية. ٢ ـ لكنه ايضا حضارة مختلفة. ٣ ـ وهو منطقة اقتصادية غريبة[٣٦].

كان توحد العالم المسيحي ضد الاسلامي كبنية سياسية ايديولوجية يشبه موقف العالم الراسمالي الغربي ازاء العالم

الشيوعي : في الحالتين تتجابه منظومتان تجمع كل منهما دولا منقسمة ومتخاصمة لكن توحدها الايديولوجيا ، تتامت معرفتان : ايديولوجية واخرى سياسية . كان لرجال السياسة وموظفيهم وجواسيسهم رؤيتهم التي من خلالها عرف الايديولوجيون والحكام المسيحيون خلافات المسلمين الداخلية وعلى أساسها اقاموا تحالفات مع بعضهم ، كما توجد على هذا دلائل في القرن الثاني عشر[٧٧] .

بجانب هذه خلقت الصليبية جمهورا واسعا نهما الى صورة اجمالية ، كريهة عن ايديولوجيا الخصم ، هكذا شرع المؤلفون بين (١١٠٠ ـ ١١٤٠) بتلبية هذه الحاجة مركزين على حياة محمد مفسحين المجال كما قال ر. رودنسون الى « جهل الخيال الظافر » . واذا تركنا المؤلفين والشواهد المتنامية على وجود هذه الصورة التي يذكرها رودنسون نصل الى ان هذه الصورة ليست موضوعية[٧٨] . لكننا نجد هذه الصورة الموضوعية في ميدان آخر هو ميدان العلوم بمعنى الكلمة الأوسع .

منذ مطلع القرن العاشر كانت أوساط ضيقة تسعى الى انماء كنز المعارف النظرية عن الانسان والعالم . الكنز المكون من بضعة كتب لاتينية انقذت من غرق الحضارة القديمة . وعلم في هذه الحلقات القليلة ان المسلمين يمتلكون بالعربية تراجم العالم القديم الأساسية وان لديهم كتبا كاملة في العلوم المعتبرة أساسية[٧٩] . هذا القرن بدأ من عام ٩٣٨ فما بعده وطيلة القرن الثالث عشر . ويذكر المؤلف مترجمين وجهودا في هذا الصدد[٨٠] . المهم تعرّف الغرب المتنامي . يوجد هنا بجانب الفضول الشعبي للاسلام يوجد تيار الاهتمام الفكري بالميراث العلمي للعالم الاسلامي وخصوصا الجهد الاستثنائي الذي قام به بيار الموقر (١٠٩٤ ـ ١١٥٦) من اجل احراز ايصال معرفة علمية مؤسسة موضوعياً عن الدين الاسلامي . ويذكر رودنسون اسباب توجه بيار هذا[٨١] ، وكيف موّن جماعة من المترجمين في اسبانيا كفريق عمل .[٨٢]

في ميدان آخر هو الفلسفة كان اللاتين يكتشفون صورة اخرى للاسلام مضادة بعنف للصورة التي صنعوها في الاطار الديني ، ترجمات لكتب العلوم في الطبيعة والمنطق ، ونظريات مثل نظرية العالم الصغير والعالم الكبير (الانسان عالم صغير) ترجمة كتاب الشفاء ابتداء من ١١٨٠ ، كان عمل ابن سينا يقدم للاتين نموذج تركيب أصيل ، روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢) يُعلن وهو يخطط قصة الفلسفة « ثم جددت الفلسفة بشكل رئيس على يد ارسطو باللغة اليونانية ثم بشكل رئيس على يد ابن سينا باللغة العربية »[٨٣]

هذه الصورة عن العالم الاسلامي كمهد لفلاسفة ذوي مدىً عملاق تتناقض بعنف مع صورته كبنية سياسية تسيطر عليها ايديولوجية معادية وضالة ، حسب الافكار الشعبية المؤسسة على حكايات تافهة وفظيعة . في بعض الحيثيات كان الساراسين يظهرون كامة فلسفية ، عند ابيلارد (ت ١١٤٢) كلمة فيلسوف تعني عمليا مسلم . وبعد قرن من ذلك يوجه توما الاكويني كتابه « الخلاصة ضد الامم » الى الساراسين ليبرهن على اطروحات المسيحية بالعقل ، لان بعض الاميين مثل المحمدين والوثنيين لا يتفقون معنا على سلطة أي كتاب مقدس . ثم جرى الانسحاب من هذا الاشكال . ان المسلمين عقليون بافتراض ان الفلاسفة بشكل او بآخر على خلاف مع الدين الرسمي لبلادهم ، وانهم يهزأون سرا بالقرآن وان السلطات تضطهدهم . هذا الاكتساب لمعارف اكثر موضوعية واقل تسطحا عن العالم السياسي والايديولوجي للخصم كان بجانب ما سبق يستجيب لعامل آخر هو تحول الذهنية الغربية البطيء . يتمثل ذلك في تعرّض تلاميذ ابن سينا الغربيين والرشديين لمتاعب مع اللاهوتيين المحافظين ، وكان هذا كله يفعل فعله في الذهنية الغربية[٨٤] .

عامل آخر كان يدعو الغرب للاهتمام خارج الأسباب السياسية والعسكرية والايديولوجية والعلمية ، انه الفضول لدى أذهان نهمة الى روايات غريبة ممتزجة بالاكزوتية (التطلع الى الغريب ، الى الأجنبي ، التطلع الى الشرق والاسلام الغريب) الصورة هنا بسبب التماسات تتجه الى تصحيح كثير من الامور التي خلقها العداء الايديولوجي والروايات الغربية ، معرفة بجغرافية العالم الاسلامي ومناخه ومدنه ونباتاته وحيواناته وانتاجه الزراعي والصناعي ، عادات الساراسين والبدو ، تربية لحيتهم والقسم بها ،كيف يصلون ويدهم متصالبة ، يأكلون جلوساً على حصر ، يدفنون موتاهم مع اشياء ثمينة ، عاداتهم في الضيافة . يكون المرء آمنا اذا اكل

معهم الخبز والملح ، قصورهم وابهتهم ، وكذلك حدثت محاولات لاعطاء لمحات جيدة الاطلاع عن حياة محمد في القرن الثاني عشر على يد البعض[85] .

حافز آخر مهم : **الباعث الاقتصادي** ، الصورة التي يقدمها التجار ، وتبادل البضائع وغيرها تجعل علاقاتهم مع المسلمين علاقة احترام وتعرف وصداقة[86] .

مثل هذا الاحترام ولدته **أيضا المعارك بين الصليبيين** والساراسين في الشرق رغم الأحقاد كان يمكن التعرف عند العدو على القيم وايديولوجيته ، ابدى كثيرون اعجابهم بشجاعة خصومهم وفروسيتهم ومعرفتهم بعلم الحرب ، صورة صلاح الدين « سلادين » (١١٣٨ ـ ١١٩٣) هنا خلقت أساطير كثيرة عن صلاح الدين ومغامراته الحربية وتجواله في اوربا ومغامراته مع نساء مهمات غربيات ، وأعطوا اسمه لأولاد كثيرين لدرجة الحاقه بالمسيحية ، ومثله آخرون مثل زنكي ، قلج أرسلان[87] .

٢ ـ **نمو وافول رؤية اقل سجالية** « ان تراكم **معارف صحيحة عن الاسلام واصوله** وعن الشعوب الاسلامية **والعلاقات العملية المكثرة** في الميدان السياسي وميدان التجارة على حد سواء ، **والاحترام المتبادل الذي** كان ينشأ من جرائها في بعض الحالات ، **والتقدير الكبير لمذاهب علمية او فلسفية** كان مصدرها مغروسا في أرض الاسلام . هذا كله ، مضافا **الى التطور الداخلي البطيء للذهنية** الغربية كان يقود شيئا فشيئا الى تغيير الزاوية التي منها كان يُرى هذا العالم الغريب »[88] .

هذا ملخص لما تقدم من عوامل . هنا يرى رودنسون ان **العامل الجوهري في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني** . التحول في المسيحية ، كانت حركة اديولوجية ظافرة تستعمل في ظفرها بنية الدولة الرومانية كي تعطي لنفسها مركز قيادة مزدوجا : ايديولوجيا وسياسيا . بقيت الوحدة الايديولوجية بالنسبة للقسم اللاتيني من العالم المسيحي ، في حين أخذت الوحدة السياسية بالانهيار بعد شارلمان . ولم تفد حتى وحدة الايديولوجية الصليبية في منع هذا الانقسام السياسي . **الخلافات الداخلية تتقدم على حساب الوحدة الايديولوجية . من الرؤية السجالية الشرسة من** « الشيطنة » المانوية للعدو السياسي ـ الايديولوجي كانوا يمضون بهدوء الى تصورات أكثر الوانا في بعض الدوائر . صحيح بقيت الصورة المغروسة في الأذهان في العصور الوسطى في عقول الجماهير البسيطة ولم يصلوا بعد الى تصور نسبية الايديولوجيات فيما عدا حالات : حالة **فردريك الثاني** (١١٩٤ ـ ١٢٥٠) الذي يناقش بالعربية في الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات مع مسلمين والذي حرمه البابا غريغورا التاسع سنة ١٢٣٩ لذلك ولأسباب اخرى . وهناك أمثلة اخرى تدعو الى التسامح[89] مع المسلمين . **هذا الاتجاه قواه الخطر المغولي واكتشاف العالم الوثني** في ما وراء الاسلام ، يضاف الى ذلك **الانقسامات الايديولوجية هذه المرة وليس السياسية فقط** في العالم المسيحي . المغول ليسوا مسيحيين ، وليس دعمهم للمسيحية مضمونا ، انهم وثنيون على أي حال ، الاسلام دين توحيد مثلنا . ما زالت القضية هي مكافحة الاسلام ، نعم ، لكن حسب البعض مثل روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) وريمون لول (نحو ١٢٣٥ ـ ١٣١٦) لا عسكريا بل **الجهد الارسالي الذي يتطلب تعمقا في المذهب وتعلم اللغات** . وهذا التعمق والمعرفة يتطلب ويقود الى مزيد من الموضوعية ، وعلى المدى الطويل الى مزيد من النزعة النسبية لذلك دانتي في القرن الرابع عشر يعفي من جهنم ويضع في اليمبوس ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين من الحديثين مع أبطال وحكماء التاريخ القديم . ثم يصادق مجمع فينا ١٢١٢ على أفكار بيكون ولول عن تعلم اللغات ولا سيما العربية . وزاد الأمر بسقوط عكا . **لا جدوى من الصليبيات** ، منذ أمد لم يعد النضال ضد الكافر في الشرق قادرا على تعبئة الغرب[90] . لم تعد اوربا اللاتينية المندارة نحو صراعاتها الداخلية والآخذة في التقدم على الصعيد الثقافي **لم تعد تمنح الاسلام اهمية اولية على الصعيد الايديولوجي** . الخلافات الداخلية اصبحت رئيسية ، ما يؤخذ على الاسلام موجود بنفس القدر في المسيحية اللاتينية ، المسلمون ليسوا أبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين . من جهة النظر الفكرية **كبار المؤلفين المسلمين** الذين كان اكتشافهم عنصر تجديد **باتوا قيد التمثل والاستيعاب** في الثقافة العامة المشتركة مثل ابن سينا وابن رشد والغزالي ومسكويه والرازي في الفلسفة والطب[91]

اصبح العرب الكلاسيك الى جانب الاغريق . ستفضل النهضة عليهم هؤلاء ستصبح الترجمات من اليونانية عبر العربية رمز تزييف . ومع العودة الى النبع الى اليونان والرومان ، كلمة عرب ، تعني انحطاطا ، بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) يفصح بقوة عن قرفه من اسلوب الشعراء العرب الذين لم يكن على الأرجح يعرفهم . لكن هذا لا يحول دون تزايد الاستعارات الثقافية من الشرق الاسلامي الى أقصى حد ، عن طريق التجارة أيضا ، لكن الانشغال بمعرفة وفهم الايديولوجية الاسلامية في بعض الأوساط على الأقل كان يخلي المكان للامبالاة[٩٢] .

٣ ـ **التعايش المقارب : العدو يصبح شريكا : ايقظ نمو الامبراطورية العثمانية اعتبارا** من القرن الرابع عشر ، على حساب اوربا البلقانية المسيحية ، أيقظ الى حين الاهتمام بالدين الاسلامي في دوائر لاهوتية . الاتجاه موجود الآن نحو **مساجلات فكرية مع الفقهاء المسلمين** ، ويذكر رودنسون مجموعة من هذه المحاولات[٩٣] . التغير الذي بدأ يحدث هو موقف المسيحية من الدولة العثمانية . الحلم بغزو العالم الاسلامي لم يمت ، لكن **ضرورات الواقع اقنعت بعدم جدوى الحروب الصليبية مكررا** ، لا بد من الدفاع ، **من جهة اخرى لم يبدُ توسع المسيحية يستحق** في نظر الامراء التضحية له بمصالحهم السياسية والقومية احتماليا ، ولا في نظر الجماهير تعبئة كتلك التي رأيناها في السابق . **هنا الدعوة** الى قيام علاقات سياسية . **بحث « التحالف » او الحياد او الحرب محررا من الايديولوجية الدينية**[٩٤] . سفراء وعلاقات **مختلفة بين دول اوربا** والدولة العثمانية . بطبيعة الحال ان عنصر المناقضة الايديولوجية المناوءة الدينية لم يكن ليختفي ، بل كان كما بيّن نورمان دانييل يتواصل بلا تغيير ، بكل ما يحمله من سجالية مزدرية وغير متفهمة ، إلا ان شدة الأحقاد الدينية داخل المسيحية نفسها كانت تظهر الاسلام كحالة أقل غرابة وأقل تنفيرا . **حصلت قناعة ان الاسلام الذي عدّه دانتي انشقاقا ، هرطقة للمسيحية ، إلا انه احد انشقاقات كثيرة داخل المسيحية نفسها ، بحيث لا يظهر دائما انه الاكثر اذى** .

مفهوم الاسلام توسع ليشمل الأتراك والفرس والهنود ، أما العرب الذين قهروا الى ما يشبه العدم السياسي ، فلم يعودوا يظهرون إلا بشكل ثانوي جدا في اللوحة التي كانت تنشأ عن الشرق ممثلين تقريبا او مماثلين للبدو والنهابين . كلمة ساراسين (سارازن) كانت تمّحي شيئا فشيئا من الاستعمال الجاري[٩٥] .

٤ ـ **من التعايش الى الموضوعية** : ملخص : « ان **قرب المسافة ، والعلاقات السياسية الوثيقة ، والعلاقات** الاقتصادية المنمّاة ، وكبر **عدد الرحالة** ، ورجال الارساليات الذين يجوبون الشرق ، وانحطاط **سيادة** المسيحية ، ووحدتها الايديولوجية في اوربا . هذه العوامل **كانت تزيد من سهولة الدراسة الموضوعية** للشرق الاسلامي ، خصوصا مع رجال السياسة والتجارة ، تتعدد **اعمال الوصف** المفصلة والموضوعية مثل عمل ارنولد فون هارف سنة ١٤٩٦ ، يجري **تحليل العادات** من وجهة نظر ليس هي مدى انحرافها عن الأخلاق المسيحية ، ينظر الى المنظومة الادارية والسياسية والفكرية للامبراطورية العثمانية بتأمل واعجاب ، الشرق الاسلامي بمجمله منطقة ثمينة مزدهرة ذات حضارة عالية وبلاطات رائعة وابهة[٩٦] . ضغط المعلومات الصحيحة التي ينقلها المسافرون والديبلوماسيون يُحسّ شيئا فشيئا ، تأثيرات شرقية تظهر . **وتدخل الاكزوتية الفن في القرن السابع عشر** وبفيض في الثامن عشر . يبدأ انهيار الامتياز الممنوح للايديولوجيا المركزية للحضارة الاوربية للمسيحية **تصبح ممكنة دراسة العالم الاسلامي موضوعيا**[٩٧] .

عوامل الموضوعية ومكوناتها حتى الآن : السياسة العملية ، والملاحظة **الموضوعية من جانب المسافر والتاجر** ، يضاف اليهما تيار **التنقيب العلمي** الجديد . ان الدراسة **ذات الميل التنقيبي تنزع تلقائيا الى موضوعية ما ، حتى ولو كانت تتخذ لها موقفا في اطار مشروع سجالي عالي المستوى الاجتماعي** . ان البحث **التنقيبي المدقق يستمر في طلب الحقيقة لنفسها** . الوقائع تندرج دائما في تصورات تركيبية غير واعية[٩٨] .

٥ ـ **مولد الاستشراق** : يبدأون بدراسة اللغات وجمع المواد تحت دافع ايديولوجي مباشر . هكذا بدأت في أسبانيا الدراسات العربية في خدمة العمل التبشيري منذ العصور

الوسطى . فقد الاهتمام بها مع سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ ، لكن الدراسات العربية تستأنف مندرجة في مجموع الدراسات السامية في روما حيث الادارة البابوية مهتمة بوحدة الكنائس الشرقية ، المذهب الانساني الباحث عن ثقافة كونية والمصالح السياسية والتجارية توسعها الى جملة دراسات اسلامية . على يد غيوم بوستل (١٥١٠ ـ ١٥٨٣) تخطو دراسات اللغات والشعوب خطوات كبيرة ويجمع في الشرق مجموعة كبيرة من المخطوطات ، تلميذه سكاليجر (١٥٤٠ ـ ١٦٠٩) يحرر الاستشراق من اهتماماته التبشيرية ؛ في ١٥٨٦ تصبح المطبعة التي أسسها فردیناند دومیدیش تحت تصرف الطباعة العربية في اوربا . تطبع في البداية أعمال ابن سينا الطبية والفلسفية وكتب جغرافية ورياضيات ، الجهد سيستأنف في باريس وهولنده والمانيا في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر ، لا سيما في منظور معرفة أفضل للطب السينوي .

في نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر **يتعمق التسليح المتخصص للعلم** ، ويجري تمويله في اتجاه مشروعات مصلحية وايديولوجية وسياسية واقتصادية . تطوير المعرفة في كثير من الميادين يلائم النمو الاقتصادي الذي تحميه دول قوية[99] . الاتجاه المتخصص هذا بخلاف الاتجاه الموسوعي الفردي لعصر النهضة ، فارضا درجة من تعاون المتخصصين ، الجهد الفردي لم يعد كافياً ، لكنه في الوقت نفسه يساعد على « **موضوعية مناطق** » كل عالم ينشد داخل تخصصه ، وهذا يقود الى « موضوعية » لا تتورط خارج حدودها . كذلك **مما ساعد على الموضوعية التعددية** الايديولوجية بعد انتهاء حروب الدين في اوربا دون ان يهزم طرف نهائيا . كما ان **التعاون** بين علماء من ولاءات ايديولوجية مختلفة يشجعان الموضوعية . **رغبة البابوية في وحدة الكنائس** يقتضي موافقة مسيحيي الشرق . إذن لا بد من دراسة لغتهم ونصوصهم . **انكلترا وفرنسا وهولندا تعنى** بالتجارة وبمشاريعها السياسية في الشرق . **ازدياد المواصلات** بسهولة يأتي بعلماء موازنة الى أوربا . **تفسير الكتاب المقدس** يقود كذلك الى دراسة النصوص والآداب الشرقية . بالاضافة الى **بقاء الاهتمام** بابن سينا ، مع الاهتمام من قبل الرحالة بوصفات عملية نافعة من الشرق خصوصا **في الفن العسكري**[100] .

هذه الامور والشواغل تفسر مولد شبكة استشراق وثيقة . أول كرسي للغة العربية ينشأ في باريس سنة ١٥٣٩ ، وتتوالى المخطوطات والدراسات وطبع النصوص والقواميس والدراسات اللغوية منذ ذلك الحين . وينشىء بوكوك كرسيا للغة العربية في اكسفورد سنة ١٦٣٨ . الاختصاصيون يركمون أدوات العمل ، يجمعون المواد الخ ، وليس همهم معارضة الايديولوجيا السائدة في مجتمعهم ، **لكن الجو العام في اواخر القرن السابع عشر ، وفي القرن الثامن عشر يؤثر** عليهم في كونه يفرض عليهم انحيازات دفاعية هجومية او سجالية ، **وولاؤهم للايديولوجيا** المسيحية يقتصر على التعبير عن نفسه بتصريحات صادقة او كاذبة مضافة الى **اعمالهم ولا تمس الطابع** الحيادي لمحتوى هذه الأعمال . **ان النسبية الايديولوجية تصيب المثقفين** والجمهور قبل العلماء ، لكن الجو الذي تخلقه يترك السبيل حرا للعلماء الذين جذبهم ذوق شخصي حاد نحو الشرق الاسلامي[101] . بار تيلمي دربلو (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥) يحرر « المكتبة الشرقية » وهي أول دائرة معارف اسلامية . غالان (١٦٤٦ ـ ١٧١٥) يعطي تذوق الشرق دفعا بنشره ترجمة لكتاب « ألف ليلة وليلة » (١٧٠٤ ـ ١٧١٧) . **اصبح الاسلام** (...) حضارة اكزوتية مثيرة تعيش في جو خرافي[102] .

٦ ـ **عصر الانوار** : هنا ظهور **الايديولوجيا العقلانية التقدمية العلمانية لحركة التنوير** المنافسة للايديولوجية المسيحية ، والتي تناضل ضد تصور العصور الوسطى للعالم وضد دفاع بُنى سياسية عن هذا التصور الوسيطي وتحول **هذا النضال الى نضال ضد المسيحية نفسها** . مؤلفون عديدون **دافعوا عن الاسلام ضد الأحكام المسبقة** السائدة في العصور الوسطى ، وبينوا صدق التقوى الاسلامية مثلاً ريشار سيمون (١٦٣٨ ـ ١٧١٢) وآخرون[103] .

الجيل التالي سيمضي من الموضوعية الى الاعجاب ، ينظر الى الاسلام كدين عقلي بعيد عن الدوغما المسيحية الأكثر تعارضا مع العقل ، انه دين قريب تماما من مذهب الاله المجرد

(إله بدون دين موحى . Deism) الذي يدين به معظم رجال الأنوار ، تاريخيا يبرز الدور التمديني للاسلام . الحضارة لم تخرج من الأديرة . نشأت عند الوثنيين الاغريق والرومان ونقلها الى اوربا رجال غير مسيحيين : العرب[١٠٤] .

القرن الثامن عشر نظر حقا الى الشرق المسلم بأعين أخوية ومتفهمة . **ان فكرة تساوي الاستعدادات الطبيعية** عند كل البشر كانت تسمح بفحص المآخذ التي وجهتها العصور السابقة بروح نقدية . **في الغرب قسوة وبربرية** وقرصنة كما في الشرق . المسلمون في أعين عصر الأنوار رجال كالآخرين ، **وكثير منهم متفوق على الاوربيين**[١٠٥] . **الرحالة الى الشرق** كثيرون ، وبالعكس[١٠٦] . ثم اتجاه لدراسة ومعرفة الشرق الحي كما فعل فولني وسيهيىء للحملة على مصر والتي كان نتيجتها كتاب « وصف مصر » (١٨٠٩ ـ ١٨٢٢) وهو مجموعة دراسات دقيقة عميقة آثارية ، جغرافية ، ديموغرافية ، طبية ، تكنولوجية وسوسيولوجية . ثم تؤسس جمعيات على يد لويس الرابع عشر من أجل تنشئة ترجمانات وجمعيات على يد وليم جيمس (١٧٤٦ ـ ١٧٩٤)[١٠٧] .

٧ ـ القرن التاسع عشر : اكزوتية ، ليبرالية ، تخصص يظهر القرن التاسع عشر مع **الميول الثلاثة المجتمعة وهي ١ ـ النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الاخرى ؛ ٢ ـ الاكزوتية الرومانطيقية المنسحرة بشرق سحري يرفع فقره المتزايد من فتنته ، ٣ ـ البحث التنقيبي المتخصص الذي يواظب** قبل كل شيء على دراسة العصور العليا . ثلاثة ميول هي ، رغم الظواهر ، متكاملة اكثر منها متناقضة .

يرى رودنسون ان الاكزوتية الرومانطيقية وهي جزء من الاكزوتية العامة لم تولد من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب كما يرى البعض ، انما من تطور داخلي للحساسية الغربية . دائما كان الغريب هو أيضا العجيب ، لكن ثمة الآن تلذذا في الأعجب . هذا النزوع يأخذ جذره في حركة التنوير في حين أن بعد روسو يلتذ في تسعير العاطفة والفردي العاصف واللامثقف ، يتضح ذلك عند وليام جونس وحركة الدفع والعاصفة عند هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) **هنا الاقرار بان العرب أساتذة اوربا** ، لكن الرغبة في معرفة وفهم العوالم الاكزوتية تبقى لأمد طويل **مرتبطة برؤية** كلية كونية كلاسيكية ، تبحث في الشرق كما في غيره **قبل كل شيء عن انسان كل مكان وكل زمان** . قصائد غوته لمجد محمد ، لا سيما قصيده الرائع « نشيد محمد » سنة ١٧٧٤ هي اكثر شاعرية بما لا يقاس من محمد فولتير (١٧٤٢) لكنها تحتوي بعد من اللون المحلي أقل أيضا . بعد نيف واربعين عاما في سنة ١٨١٩ ، الديوان الغربي ـ الشرقي مع الـ (١٢) نامة ، وندائه البدئي الى هجرة « هجرة ، نحو الشرق ، مع ملحوظاته الاخرى المليئة بالبحث الشرقي المدقق ، سيعطي فرصة للاعتذار على ظهور أصله الاوربي رغما عنه ، وكما يقول هـ . لبشتنبرجر ان غوته لا يريد تصوير الشرق ولا الغرب ، **بل الانسان** ، الذي ، بالحدس ، يكتشفه في هذا كما في ذاك[١٠٨] . يبقى غوته في سنة ١٨١٩ الموقف الذهني لعصر جرى تجاوزه ، **الردة ضد الكلاسيكية بلغت ، اولا في المانيا** درجة كبيرة ، فردريك شليغل منذ سنة (١٨٠٠) **يعلن حلف الغوتي والشرقي ضد الكلاسيك** . يعلن : في الشرق يجب ان نبحث عن الرومانطيقي الأسمى ، ويندار نحو الهند ، بدلا من ادماج الكلاسيكي في الكلي الكوني يتم اللجوء مع هذه النزعة الجديدة الى سحر الذاتية المنفلتة المفتتنة **بالبربري والنوعي والغريب** ، كما يظهر في نثر هذه الفترة . هذا التوجه أسهم في رواج جديد للدراسات الشرقية يأخذ مظاهر نهضة ، رينسانس ويوفر للرومانطيقية مادة غنية . مع ذلك **ظل الاستشراق المتبحر منجذرا على شواغل عصر التنوير** ، دراسة **لغات وحضارات الشرق الأدنى** . هنا البادىء الكبير هو سيلفستر دوساسي وهو فيلولوجي وجداني دقيق حذر في استنتاجاته ، لا يرغب في تقديم أي شيء لا يكون موثقا بالنصوص ، وذو نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة . كان صارما لدرجة أثارت أعصاب فولني ورينان فيما بعد . **هذا الجذر التخصصي** كان ينزع الى فصل مسائل الماضي عن مسائل العالم الحي على حساب فهم الأول[١٠٩] . وكثيرا ما كانت مغرمة دون وعي بأفكار عامة جاءتها من الوسط الذي كانت فيه تمارس . ان رفضها للنتائج التركيبية الجامعة غير الحذرة كان يمكن ان يفضي الى لاادريه او الى جعلها تنقل ايديولوجيات ضمنية بدون ان تنتقدها ، لكن ذلك ليس سوى الوجه الآخر لصفات ومزايا

استثنائية لا غنى عنها للتقدم العلمي . ان هذا الحذر حيال التركيبات كان شرطا ضروريا لانشاء أبنية جديدة على قاعدة صلبة ، الشرط الآخر هو **القطيعة النهائية مع اللاهوت** التي أتمها جو القرن الثامن عشر في فرنسا وانكلترا . الشاغل العملي لتنشئة ترجمانات في باريس وفينا فرض خلق تعليم معتق من القيود اللاهوتية . هذا ما تعطيه مدرسة اللغات الشرقية في باريس حيث تعطي نموذج مؤسسة استشراقية عالمة وعلمانية . وفي المانيا كانت الجامعات في أيدي اللاهوتيين ، فكان على الاستشراق ان يمارس في البداية على أيدي الهواة مثل فون هامر بورغشتال (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦) الذي أسس أول مجلة استشراق مختصة في اوربا واسمها « مناجم الشرق » ١٨٠٩ ـ ١٨١٨ .

ان هذا اللجوء الى الموضوعية كان يتلاءم مع عصر مندار نحو تنظيم البحث العلمي في العمق في مجتمع كانت فيه الرأسمالية تحيي تطورا صناعيا لا سابق له ، وقد ظهرت في هذه الفترة مؤسسات عديدة كالجمعية الآسيوية بباريس ١٨٢١ ، وعدة جمعيات اخرى وجرائد لكل منها[١١] .

هكذا يولد الاستشراق . الكلمة « مستشرق » تظهر بالانكليزية عام ١٧٧٩ ، وبالفرنسية عام ١٧٩٩ ، كذلك الاسم « استشراق » يقبل في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة ١٨٣٨ . ان فكرة ميدان علمي خاص مكرّس لدراسة الشرق تتخذ جسدا . الاستشراق يسم تعمقا لكن أيضا قطعا ، فبينما في مؤلفات القرن الثامن عشر الجامعة كان الشرق يأخذ مكانه الى جانب الغرب كمنطقتين مرسومتي الحدود على نحو متفاوت ، من الكون البشري في منظور كلي كوني ، نجد **في هذا الوقت انهم يلاحظون انه من غير الممكن التكلم جديا عن** الشرق بدون دراسة مسبقة مؤسسة على النصوص الأصلية وبالتالي على معرفة متعمقة للغات سكان البلاد . وكانت النتيجة اصدارات وترجمات لنصوص ، جمع تنقيبي لمعاجم وكتب ، قواعد مصممة علميا الخ ، يمكن أن يكون للاختصاصيين أفكار عامة لكن عليهم ان يضعوها قدر الامكان بين قوسين في سير عملهم . **يبقى لهم قليل** من الوقت للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج اختصاصهم[١١] . هوجو يكتب ، في عصر لويس الرابع عشر كان المرء هللينيا ، الآن هو شرقي . الاستشراق الأدبي والفني تشجعه كل الحوادث المتعلقة بالشرق الاسلامي خصوصا **المسألة الشرقية** . نقطة الانطلاق الاكزوتية الرومانطيقية ، تقدمها على نحو ذي دلالة حرب اليونان التي تجذب الشاعر بايرون فيموت هناك عام ١٨٢٤ . وترسم للشرق لوحة هائلة[١٢] . هذه الصورة الملونة بالحس الاوربي تبعا لتطوره الداخلي تترجم واقع حاله في القرن التاسع عشر . **الشرق الاسلامي ما زال عدوا ، لكنه بات عدوا مهزوما سلفا** ، يسمونه « الرجل المريض » لم يعد تفوق اوربا موضع شك ، الانحسار التركي في البلقان واضح ، استقلال اليونان ، استعمار الجزائر من قبل فرنسا ١٨٣٠ ، اقامة انكلترا في عدن سنة ١٨٣٩ ، وما بعدها حتى ماليزيا والهند . **تظهر بلدان الشرق بوصفها الشواهد** المنحطة لماض يمكن ان يتخذ المرء لنفسه شرف تمجيده بينما يعمل رجال السياسة والأعمال لتشديد انحطاطه .

مفهوم الشرقي مر حتى الآن بثلاثة مفاهيم : ١ ـ الشرقي العدو المخيف لكن الموقع على الصعيد نفسه في العصور الوسطى ، ٢ ـ الانسان قبل كل شيء وراء قناعة بالنسبة للقرن الثامن عشر وايديولوجية الثورة الفرنسية المشتقة منه ، ٣ ـ يصير كائنا على حدة ، مسورا في خصوصيته النوعية التي يطيب لهم عدا ذلك التعطف بتعظيمها . **ذلك مولد مفهوم الانسان الاسلامي** Homo Islamico ، الذي ما زال بعيدا عن ان يكون قد تزعزع .

ان فكرة حضارات مختلفة ، تتحرك كل منها في منطقة معينة ، تصبح عندئذ مؤيدة من الجميع ، منظّرة أيضا تحت شكل محض فلسفي يؤثر فيه عهد المطالب القومية في اوربا عينها . **كل حضارة مزودة بجوهر خاص . ان البحث عن هذا الجوهر هو الذي يفسر اتجاه العلماء المتزايد الى اهمال دراسة العصور الحديثة للتخصص في العهود الكلاسيكية** العهود التي يفترض فيها ان هذه الحضارات قدمت مميزاتها الأكثر طهرا » . هذا التوجه **يشدده العلمان الانسانيان اللذان يواظب عليهما** القرن التاسع عشر وينميهما : **تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والمقارنة** . تاريخ الأديان يعوّد الناس ـ مع النظرة المثالية الكامنة للعصر ـ على اعتبار ان جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان في الدائرة الدينية

وان كل شيء يمكن ان يعلل انطلاقا من ذلك . بينما تفضي الألسنية التاريخية والمقارنة التي يخلقها فرانتس بوب (أحد تلامذة دوساسي)[١١٣] الى اعطاء اللغة ، كل لغة دورا مركزيا . ان قرابة اللغات تفترض قرابة نفوس الشعوب (أرواح الشعوب) التي يفترض انها تعلل كل الظاهرات الاجتماعية في تطورها التاريخي . ان مذهب التطور البيولوجي وخلق علم الانثروبولوجيا الفيزيقية (البدنية) يجذبان الانتباه الى التصنيف في عروق الذي ينال على الفور هيبة كبيرة كتناول علمي ، العروق هي أيضا تتصور كجواهر مزودة بفعالية قوية بشكل خاص . التخصص الدقيق اضر ، أبعد التخصصيين عن رؤية الغاية وجعلهم يقبلون نتائج بعضهم بشكل ميكانيكي ، الفيلولوجيون ليس عندهم اية مسألة نظرية غير دراسة النصوص ، ليس في وسعهم إلا ان يتبعوا في تقديرهم للعوامل الاجتماعية الاتجاه العام للمجتمع الذي فيه يعيشون .

هكذا برغم تكدّس الوثائق والنصوص يزداد الطلاق بين علم هؤلاء والعياني ، علمهم متين ، لكنه متمركز على رؤية جملة ثقافية منقرضة كجملة ، يعزون لها مع ذلك فعلا تحتيا سرمديا ، علمهم توجهه أعم تصورات العصر التي تواكب نتائج تاريخ الاديان والألسنية التاريخية والانثربولوجيا الفيزيقية تحت الشكل المبذول ، شكل تضخيم غير محدود لفعالية الدين واللغة والعرق ، مع ابتعاد عن معضلات الحياة الواقعية الفعلية لتلك المجتمعات ، التي تترك فقط لملاحظة التجار والدبلوماسيين والمسافرين ، وحتى العلم في القرن التاسع عشر ساعد على هذه النصية بتأثير الوضعية والعلمية[١١٤] .

من منتصف القرن التاسع عشر الظاهرة الاكثر تاثيرا هي الامبريالية ، التفوق الاوربي الاقتصادي والتقني والعسكري والسياسي والثقافي . بينما يغطس الشرق في حالة تخلف ومستعمر يشجع تمركز الذات الاوربية الذي كان مجذرا منذ القدم ، لكنه أصبح منذ هذا الوقت فائق التمركز والازدراء . مثلا التمركز الاوربي اللاواعي في القرن الثامن عشر الموجه بايديولوجيا العصر الكلية الكونية[١١٥] كان يحترم الحضارات والشعوب التي هي خارج اوربا وكان يسجل بحق في تطورها التاريخي او بنيتها المعاصرة ، ملامح انسانية كونية غير متصور اية خصوصية نوعية إلا في مستوى سطحي جدا ، بينما التمركز الاوربي في القرن التاسع عشر يعي هذه المركزية وينظرها . ويرتكب الخطيئة المعاكسة لكونية القرن الثامن عشر . يفترض الخصوصية النوعية في كل المستويات وينفي الملامح الكونية او يهملها باحتقار ، وبشكل وحيد مناقض لاطروحته هذه يتصور كونية واحدة هي ضرورة تبني النموذج الاوربي في كل وجوهه ، يعلنون ضرورته ، مع التشديد على استحالته من جراء الخصوصية النوعية القوية جدا لغير الاوربيين . عدا عن ذلك يعطي تخلف الشرقيين الحق لهذا التشخيص ولهذه الرؤية المركزية . لكن الذي يعطي الحق اكثر لهذا التشخيص هو موقف الشرقيين من الغرب ، موقف البعض الرافض المتشبث باشد قيمهم عتقا ، وموقف المتبنين للنموذج الاوربي بدءا بوجوهه الأكثر سطحية .

وهذا الوضع المهين للعالم الاسلامي يشجع رجال الارساليات المسيحية ، وتظهر محاولة لقرن نجاح الامم الاوربية مع الدين المسيحي ، واخفاقات العالم الاسلامي مع الاسلام ، تكون المسيحية بطبعها مجندة للتقدم والاسلام للركود الثقافي . الهجوم على الاسلام يشتد عدوانية وتستأنف المحاجة الوسيطة مع تجميلات تحديثية[١١٦] . وتبدو اية دعوة اسلامية او تجمعات اسلامية كنشاط ومنظمات خطرة يحركها حقد بربري ضد الحضارة .

من جهة اخرى تستخلص نتائج مشابهة من قبل مناهضي الاكليروس المتحدرين من اروقة فولتيرية الذين يعظمون الهيللينية ، يرونها حضارة مؤسسة على حرية الروح ، وعبادة العقل والجمال ، تحركها الروح الآرية التي تحرك الفيدا ، نبع العظمة الاوربية ، ضد الروح السامية ، التي هي عامل صرامة غير سمحة ودوغماتية سكولائية ، وايمانية متعصبة ، وجبرية (قدرية) كسولة ، واحتقار للفنون التشكيلية ، والتي تعزى اليها كل المساوىء المتضافرة لليهودية والمسيحية والاسلام . اوربا المنتصرة ترى في دعوة الجامعة او الوحدة الاسلامية خطرا ، وكل محاولة لمقاومة سيطرة اوربا نشاطا فاسقا للحضارة ، مثال على ذلك هـ . بكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣)[١١٧] .

الاختصاصيون خارج نشاطهم العلمي يكتفون

بتبني أفكار وسطهم العادية ، تستمر سيادة التوجه الفيلولوجي على الدراسات الشرقية ، المواد العلمية تتكوم ، وتزداد مناهج الدراسة صرامة ودقة . العلوم الانسانية المستحدثة مثل علم الاجتماع او النفس او السكان او **الاقتصاد السياسي يجهلها معظم اختصاصيي الشرق** الاسلامي ولا يرون فيها نفعا لدراساتهم ، الأمر هو : **اما العالم الاسلامي الكلاسيكي او الاخلاق والتقاليد العتيقة للعالم الاسلامي** الحديث ، **تجاهل لتطور الامم الاسلامية** المعاصر ، وتترك دراسته بترفع للاقتصاديين والصحافيين والدبلوماسيين والعسكريين والهواة[١١٨] . التاريخ في مرتبة علم وصفي ، توجد صرامة نقدية في تحليل المصادر (جورج نيبور ، فون رانكه ، غوستاف فيل ، شبرنجر ، دوزي ، آنا ماري) **لكنهم لا اسريون فيما يخص العوامل التاريخية** الداخلة في الفعل ، بعضهم متأثر **بالتصور الهيغلي لروح** العصر ، وبعضهم او معظمهم يؤكد على **الفكرة العامة التي هي غلبة** العامل الديني او بشكل أعم عامل الأفكار ، وليس البنى التحتية . ولم تؤثر **مدرسة المؤرخين الفرنسيين** للسنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٥٠ التي تؤسس تحليلها التاريخي على الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية على **الميدان الشرقي** ، حيث الصراعات المبرزة كانت بالأحرى **الصراعات بين « العروق » وايضا بين الاديان** . يوجد بعض الاستثناء ، الفيلولوجي هوبير غريم (١٨٦٤ ـ ١٩٤٢) يبحث في حياة محمد بشكل مختصر عن تأثير العوامل الاجتماعية . فلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨) يجد في الانشقاقات الدينية وتعاقب السلالات الحاكمة العربية في الاسلام ، ديناميكية صراعات سياسية واجتماعية ، ومثله بكر وكايتاني (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥) . الأخير يؤكد على العوامل الاقتصادية . هكذا وجد في بداية القرن العشرين ، تحت تأثير شواغل العصر العامة ، **ميل ما الى زعزعة النزعة الوصفية** الانتقائية العادية ، ليس لصالح مسالية عامة عن البنية والديناميكية الاجتماعيتين ؛ بل بنقل وابراز العوامل الغالبة في العالم الاوربي المعاصر لا غير[١١٩] .

٨ ـ **تزعزع التمركزية الاوربية** : عوامل التزعزع : (والترقيم من عندي) : ١ ـ حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها وايمانها بتقدم غير محدود ، وبالتالي التمركز الاوربي على الذات الاثنية . ٢ ـ الثورة العربية في الشرق . ٣ ـ الحركة الكمالية التركية . ٤ ـ اهتزاز الامم غير الروسية في الامبراطورية الروسية القديمة . ٥ ـ ثورات الهند واندونسيا وغيرهما . كل هذا يشعر بأن الهيمنة الاوربية قابلة للطعن . الاوربيون كرد فعل ارجعوا هذه الحركات الى عوامل شغب وخيانة وشيطانية كالثورة الروسية او الماسونية او الفساد البروتستانتي[١٢٠] مع **ميل لدى سياسيي الاستعمار الى السعي للحفاظ** على العتيق البالي ، ومع المحافظين من أهل البلدان ، مع اتهام المثقفين القوميين سواء كانوا مصلحين او ثوريين ، ميالين للاشتراكية او غير ميالين اتهامهم **بانهم مقلدون شلحبون** لاوربا من غير فهم لتدمير تراثهم الخاص ، **هكذا التحديث عنصر غير حق ، خيانة للخصوصية النوعية** ، **اتجاه آخر ازوتي داخلي او باطني** يبحث في الشرق الاسلامي والبوذي عن نموذج حياة حكيمة ، عن حقائق فوق الحس ، عن أسرار قديمة سرية ، خلايا صوفية اسلامية وغير اسلامية ، رؤية خرافية لاسلام ايزوتيري[١٢١] . **رؤية اخرى** تشجع الانبعاث الاسلامي الديني ، **الاتجاه القومي الراسمالي** ، باعتبار ان هذا كله يخدم كحصن الايديولوجيا الشيوعية[١٢٢] . من جهة اخرى الايديولوجيا اليسارية المناهضة للاستعمار داخل الغرب ستنزع الى التحول من فكرة الكونية او الكلية الى الاعتراف بل **وتمجيد وتعظيم الخصوصية** ، خصوصية بنى دول العالم الثالث ، يظهر الاسلام بنفسه كقوة « تقدمية » بطبيعتها ، بل وتلحظ امتداءات الى الاسلام . يمثل هذا فئة من الكاثوليك اليساريين مثل ماسنيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) المشبع برؤية صوفية للتاريخ وبحب للفقراء في تيار مسيحي ، والخوف من الالحاد ، قاده الى شعور تضامن اكثر منه شعور عداء حيال الأديان الاخرى . كذلك حيّا المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني من اكتوبر ١٩٦٥ الاسلام على « الحقائق » التي بلّغها عن الله وقدرته وعن يسوع والانبياء ، عكس ما جرى في العصور الوسيطة[١٢٣] . يصل الأمر عند هذا اليسار المناهض للاستعمار المسيحي او غير المسيحي الى عملية تكريس وتقديس للاسلام واديولوجيات العالم الاسلامي المعاصرة ساخطا من

عدائيات وتهم ورروحية العصور الوسيطة[١٢٤]

في وقت لاحق بدات العلوم الانسانية تؤثر ، صار الاسلام الوسيط او الحديث يدرس من الزاوية السوسيولوجية وجرى الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي اللذين طال اهمالهما . جرى تجاوز للعمل الفيلولوجي الخالص للوصول الى نظرات تركيبة مبنية ليس على حكم سابق ، بل على نتائج ودراسات اجتماعية ديموغرافية اقتصادية سوسيولوجية .

كما اعطي اهتمام لدراسة العصور الواطئة . كان المذهب القائل بجوهر ثقافي او ماهية ثقافية الذي يبرز اولية الدين او العرق ويؤيد وجود ديمومة انموذج خالص لكل حضارة ، كان قد أعطى الامتياز لدراسة العصور الوسطى الاسلامية ، لدراسة الفترة الكلاسيكية لكل شعب ، ظهور الاهتمام بالعلوم الانسانية والاجتماعية الجديدة بينت فائدة دراسة الحقب الاحدث[١٢٥] . وكنتيجة اخرى انتهاء هيمنة الفيلولوجيا . لقد بين تقدم العلوم الانسانية تعقد المشكلات التي لم يعد ممكنا حلها بأسلحة المعرفة المتعمقة باللغة والحس السليم واستلهام افكار فلسفية باللغة العمومية وحدها . صارت الدراسات الشرقية الاسلامية بالخصوص اكثر صعوبة وأقل خصوصية[١٢٦] .

ثانيا : عرض بحث رودنسون الثاني : « الدراسات العربية والاسلامية في اوربا »[١٢٧] .

اذا تركنا مقدمة البحث ، عن مكونات الخصائص المشتركة لبحوث الدراسات العربية والاسلامية في اوربا[١٢٨] نجد ان البحث مقسم الى خمسة مواضيع ، مع اطروحات ختامية .

الموضوع الأول : توجه الانطلاق : الاستشراق التقليدي . هنا نجد كثيرا مما قاله في تلخيصنا السابق لبحثه الاول ، مع اختصار ، واهم النقاط هي على سبيل الاشارة للمكررة والتفصيل للجديدة .

أ ـ فكرة ظهور التيار الرومانطيقي المتجهة للنوع والخاص ضد تيار النزعة الكونية للقرن الثامن عشر التي تأسست على القيمة الكونية للنموذج الاغريقي الروماني[١٢٩] .

ب ـ حذر الاستشراق في هذه الفترة فترة الاستشراق التقليدي حيال التعميمات والانكفاء داخل التخصص[١٣٠] .

جـ ـ تبرير لظاهرة بداية الاهتمام بالفيلولوجيا وسيطرتها على الاستشراق حتى وقت متأخر ، لا بد من تعلّم اللغات المحلية المدروسة وتعلم ممارسة الكتابات المخطوطة ، هذا يترك وقتا ضئيلا لتسلل الميادين العلمية العامة[١٣١] .

د ـ لجوء الاختصاصيين الى استلهام افكار عصرهم العامة خارج تخصصهم . من هنا الانتقائية او هيمنة نموذج تفسير رائج مثل كايتاني وهارتمان وتفسيرهم الاقتصادي لأول ظهور الاسلام المستوحى من التطور العاصف للاقتصاد الرأسمالي أكثر بكثير من كونه مستوحى من نفوذ الماركسية . وغالبا ما يدفع هذا المختصين الى تبني نظرات جاهزة وبعضها جامحة الخيال[١٣٢] .

هـ ـ وكمثل على هذا الخطأ ، تحت تأثير الألسنية التاريخية والمقارنة وتاريخ الأديان والانثروبولوجيا الفيزيقية ، طبقوا نتائجها وهي محدودة على ميادين واسعة . فمن تطور علم تاريخ الأديان استخلصوا ان الأفكار والأفكار الدينية تسيطر على جملة المجتمعات . كانوا يسقطون على نحو طبيعي تماما ، في المثالية التاريخية . ومن تصنيف اللغات النسبي ومن نتائج الانثروبولوجيا الفيزيقية كانوا يستخلصون على المنوال نفسه رؤية عرقية للأشياء . وبرغم تحذيرات علماء ، لم يلتفت هؤلاء الى تحذيراتهم ، فمثلا كثير من الانثروبولوجيين ألحوا منذ ذلك العصر على القيمة المحدودة لمؤشرات الجمجمة الدماغية ، وعلى الطابع المصطنع للتصنيفات المؤسسة عل هذه المؤشرات[١٣٣] ، لكن هذا لم يمنع تصنيفا ما يزال حتى الآن الى شعوب ذوي رؤوس طويلة او عريضة ، كذلك صدرت تحذيرات من علماء اللغات تؤكد وجوب عدم اقامة تماثل بين واقعة النطق بلغة من اللغات والانتساب الى ارومة اثنية (سلالية) معطاة ، لكن هذا لم يمنع بتاتا ، كما هو معلوم ، من تصنيف الشعوب الى آرية وسامية الخ ، حيث ميز كل منها بجوهر خاص ، بماهية ذاتية ، سرمدية ، ازلية . وللأسف هذا ما يزال موجودا . وأبرز مثل على هذه النظرات فكرة المركزية الاوربية[١٣٤] . من القرن الثامن عشر احتفظوا بمفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على الحضارات الاخرى والتي تستحق اهتماما بفترتها الذهبية .

هــذه الرؤيا المعجبــة بالحضــارات الكلاسيكيــة كانت مقرونة بتصور ما هوي او جوهـري لهذه الحضـارات ممثلا خصوصا في الدين . الرؤية هنا جوهرية ولاهوتية التمركز .

ويرصد رودنسون ثلاثة عيوب في هذه النظرة حتى اوائل القرن العشرين : ١ ـ أولية وتفوق النموذج الاوربي ، ٢ ـ مذهب جوهرية عرقية في أحيان كثيرة ، ٣ ـ مذهب مثالية دينية في أحيان كثيرة[125] .

المـوضوع الثـاني : الأزمة والمعضـلات الراهنة : يهمنا من تعامله هنا ما يلي :

يلاحظ رودنسون ـ محذرا ـ ان **مناهضة الاستعمار واديولوجيته** ، ربما يغري اغراء قويا اليوم خاصة في الأجيال الفتية المناوئة للاستعمار برفض كل المحـرز ، كل المكتسب الحضاري الاوربي بوصفه ملطخا بالتمركز الاوربي والذهنية الاستعمارية . هنا ومهما يكن المرء متعاطفا او متفهما حيـال المشاعر التي في قاعدة هذا الميل ، إلا انه ينبغي رغم كل شيء ان نبقي حاضرا في ذهننا واقع ان اوربا ، لأسباب لا شـأن لها بتفوق عرقي مزعوم ، هي التي دفعت الى الحد الأقصى حتى الآن تطبيق طرق علمية مرهفة حتى لو كان لها بداية سابقة في الحضارات غير الاوربية . وفيما يلي بيان لها :

أ ـ **حققت الممـارسة الاوربيـة للعلم المقاربـة النقديـة** للمصادر هذه المقاربة النقدية غالبا ما اعتبرت **اهـانة لمشاعر اعضاء المجتمعات غير الاوربية** . علينـا ان نقـول ان هذه بـدأت في اوربـا ذاتهـا ازاء المصـادر والاصـول الاوربية ، ففي نقـد التقاليـد من التـاريـخ الروماني القديم والنصوص التوراتية المسيحية صقـل العلم المـدقق أسلحته في هـذا الميدان وانضـج طرقـه ومناهجه .

ب ـ في اوربـا فقط في العصر الحـديث جرى **فـرض الرؤية التاريخية للأشياء** والتفهم الكامل المرتبط بها للتعددية الثقـافية ونتـائجها ، **وحـده هـذا التصـور يسمـح بمكافحته الميل الفيلولوجي** الدائم ال اعادة بناء الماضي على صورة الحاضر والى نقل آليـات عالمنـا ووضعها في عوالم ثقافية مغايرة .

جـ ـ ان **الغرب الحديث هو الذي** ، **لأول مرة** ، **تحرر من الدوغمائية الدينية** . هنا فقط تجرأ وشرع في دراسة النصوص و « التواريخ » المقدسة ومع اغفال كل سببية مؤسسة على شيء آخر غير القوانين المشتركة لديناميكية المجتمعات البشرية .

د ـ في **الألسنيـة** ، **اتت اوربا القـرن التاسـع عشر بثورة** كوبرنيكية ، ودون احتقار لحدة رؤية النحـاة الهنود ، والاغريق ، والعرب ، والاوربيـين قبل العصر الحـديث للغاتهم ، لكن هنا في القرن التاسع عشر تصورت اللغات لأول مـرة كمنظومـات في حركـة . كمـا نـزعت صفـة « القداسة » عن اللغات المقدسة والكلاسيكية كمقدسة وكلاسيكية ، هنـا بُيِّنَ ضـرورة الدراسة المـوضوعيـة للظاهـرات الألسنية بـلا ازدراء وبلا رفض للأشكـال المتواضعة والعامية والمبتذلة للغة . وبرهن بوضوح ان الألسن المكتوبة هي البناء الفوقي للألسن المنطوقة وتتبع بتأخر تطورات عميقة تصيب الحياة اليومية لمنظومـات الفونيمات (الوحدات الصوتية) ومنظومـات الأشكال والوحدات المعجمية[126] .

هـ ـ ان **الحذر حيال المتخصصين** من أهل البلاد المدروسة ليس أقل . هذا الحذر له أسباب عقلية ، اختصاصيـو هذه البلدان كثيرا ما **يكونون رجالا يطعنون مبدئيا** بـالعلمـاء الاوربيـين ، يسمــونهم بـأنهم ملطخـون بالاستعمار والتمركز على الذات ، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بالكثير من اسهامهم ، وربمـا القسم الجوهـري منه ، **كثيرا ما يقذفون بالطفل** مع مـاء الغسيل عـلى الأقل بالأقوال ، بينما يحتفظون في الواقع بما يطيب لهم من الاسهامات الاوربية مع تنكيرها بألبسة بلدية . **لم يتحرروا من الطرق العتيقة** ، من الايـديولوجيـات القديمة في أشكالها الدوغمـائية والمنـاهضة للتـاريخ ، كثيرا ما تمكنهم الايـديولوجيات الراهنة « لهم » من اضفـاء الشـرعيـة بثمن بخس عـلى رفضهم النـظري لما لا يناسبهم من الاسهامات الاوربية وقبولهم المتنكر لما يمكن ان يدخـل في منظومتهم ، لمـا يمكن ان يخدم نسقهم . **في الطرف الآخـر يسيء اليهم** بشكل خـاص الأشخاص الأكثر ضجيجـا ، الذين يقدمـون انفسهم

كناطقين بلسانهم ، وليسوا في بعض الأحيان سوى مغامرين فكريين يعرفون كيف يستفيدون من رد الفعل ضد الاستعمار في المؤسسات الدولية وفي قسم كبير من الراي العام الاوربي[١٢٧] .

الموضوع الثالث : الوضعية الراهنة (للاستشراق)

هنا يصف المؤلف حقولا جديدة مضى فيها الاستشراق والبحث الاوربي بحكم روح العصر وتطور المناهج . ونشير قبل ان نلخص هذا القسم ال ان رودنسون في مواضع سابقة من بحثه هذا خصوصا في صفحة (٧٢ ، و٧٥) يقدم حسابا ايجابيا في صالح الاستشراق العادي ، مع كل ما فيه من سلبيات سبق بيانها .

يذكر رودنسون ان من جملة ما **قدمه الاستشراق العادي الكلاسيكي** : فك رموز المصادر الأولية ، فهرسة المخطوطات ، اصدارها بشكل نقدي ، ترجمتها ، تنويطها وشرحها ، لقد فصلت أدوات عمل كثيرة بالارتكاز على هذه المصادر وما زلنا نستخدمها في شطر كبير منها : بيبلوغرافيات ، فهرسات ، معاجم ، كتب قواعد ، الخ كذلك تكونت في ذلك العصر الاطر المتينة التي يمكن ان ننطلق منها بثقة الآن : التاريخ الاحداثي او الاخباري الجغرافية التاريخية ، الخ[١٢٨] .

ونعود الى الحقول الجديدة التي مضى فيها الاستشراق ، هنا يرسم رودنسون لوحة بالاتجاهات والتيارات والمدارس لوحة كما يقول : بالغة الاختصار ، تتفرع بدورها الى اتجاهات صغيرة متعددة بحسب مزاج وتشكل كل معلمٍّ ، مع دقائق وتدرجات لا نهاية لها . وهي (وسأذكر أسماء الحقول فقط) (والترقيم من عندي) .

١ ـ نشر أعمال أدبية أو وثائقية ، وثائق ارشيف ، كتابات منقوشة ، عملات الخ ، مع استخدام مناهج جديدة فيها .

٢ ـ تفصيل فهارس جديدة ، ومراجعة واستئناف فهارس قديمة مثل مجهود سزجين لضبط منجز كارل بروكلمان .

٣ ـ تاريخ احداثي ، هنا نلاحظ تعدد المدارس حيال التاريخ المتعلق بالحوادث والأحداث .

٤ ـ علم الآثار ، تاريخ الفن ، استيطيقا الفنون الاسلامية . أصبح ممكنا تأسيس تاريخ للاستيطيقا او الذوق على اسس أكثر جدية من الانطباعات الذاتية .

٥ ـ ان تاريخ التقنيات ، العادات ، الذهنيات ، الحضارة يتقدم بشكل متفاوت . اعمال فون غرونباوم فيما يسمى بالثقافية Culturalism .

٦ ـ تاريخ العلوم ، يوجد نقص في عدد الاختصاصيين الذين يعرفون معا اللغات السامية والطرق الفيلولوجية والميادين العلمية (فلك ، رياضيات ، طب ، الخ) .

٧ ـ تاريخ المؤسسات ، مثل تاريخ الشرع الاسلامي (ج. شاخت) .

٨ ـ تحسنت دراسة اللغات ، مع ظهور مناهج حديثة ، مثل المناهج الجديدة للألسنية .

٩ ـ الدراسات التي تجمع تحت اسم الاثنوغرافيا (وصف الاقوام او الاثنيات ، الفولكلور ، الانثروبولوجيا (علم الانسان) . تجددت أكثر من كونها نمت وتطورت . برغم عيوب التوجه الايديولوجي الاستعماري المركزوي عليها في الماضي ، إلا ان هذا لا يلطخ حتما قيمة المدونة الهائلة من المعطيات التي جمعت في تلك الحقبة .

١٠ ـ استفادة التاريخ الأدبي من المناهج الجديدة المدخلة في خط تجديد الألسنية (سيميولوجيا ـ سيمياء ، الخ) .

١١ ـ العناية بتاريخ الأفكار ، بأكثر من قصره ـ كما في الماضي ـ على تاريخ اللاهوت[١٢٩] .

الموضوع الرابع : متابعة الاتجاه اللاهوتي التمركز :

يرصد رودنسون تحت هذا العنوان الاتجاهات الاستشراقية المتمركزة حول الدين والتفسير اللاهوتي للظواهر الاجتماعية للعالم الاسلامي ، وما يؤيدها عند المسلمين المدروسين من اتجاهات . يقول رودنسون : أجمع تحت هذا العنوان الخطوط الفكرية التي بموجبها تتفسر عمليا كل الظاهرات للمجتمعات المنتمية أكثريا او رسميا الى الدين الاسلامي بهذا الانتماء . ويقول ان هذه النظرة اللاهوتية التمركز كانت مؤيدة في الماضي ضمنيا من قبل الجميع ، بعد ذلك في زمن هيمنة الموقف الوضعي ظل علماء حتى لو بدون وعي

يقفون موقفا معاكسا لها ، اليوم يحدث بشكل اكثر تواترا ان يطعن فيها بصراحة . وفي المقابل ان الاتجاهات الراهنة الى اللاعقلانية او بالاقل الى الطعن في يقينيات الماضي العقلانية ، ملائمة لهذا الاتجاه .

ويرصد رودنسون الاتجاهات التالية الممثلة لهذا الاتجاه :

١ - دراسة اللاهوت الاسلامي دراسة متعاطفة ، لكنها نقدية ، يواصلها في اوربا علماء من ميول روحية مختلفة ، بضمنهم علماء مسيحيون يطبقون العقلانية التومائية مثل لوي غارديه والاب قنواتي . وبحكم تنشئتهم وتخصصهم يميلون الى الرؤية اللاهوتية التمركز للظاهرات من شتى الأنواع ، كما ان توجههم الوجودي الخاص هو نفسه موجه نحو غلبة الروحانية الدينية او حتى الصوفية . ما ينتقد في اعمال هؤلاء هو التوسيع الظرفي لمساليتهم خارج دراسة الظاهرات الدينية بالمعنى الدقيق[١٤٠] .

٢ - الابولوجيتيقا الاسلامية (الدفاعية) تتواصل بشكل طبيعي في عالم الاسلام ، ويركز رودنسون على ما يخص اوربا ، هنا تساهل اكبر مما في الماضي اتجاه الاسلام . ان رواج التيار المناهض للاستعمار ، والتمركز الاثني في اوربا والميول المسكونية عند المسيحيين مع شعور بالذنب على اساءاتهم القديمة للمسلمين جعلت كل نقد للعقائد الاسلامية ملطخا بآثار تعصب عرقي . وجرى لذلك تراجع عن مكتسبات صحيحة انجزها العصر السابق فيما يخص التاريخ الاسلامي والقرآن والدراسات حوله .

٣ - جرى تخصيص مكان لذرية الروحانية الاسلامية الميل التي مثلها لوي ماسنيون ، وقد دفع هذا المنهج الى اقصاه على يد المنهج ما وراء التاريخي لهنري كوربن . هذا الأخير مسلحاً بعالمية كبيرة جدا في ميدان الفلسفة الصوفية الايرانية للعصر الاسلامي بخاصة ، مستخلصا من التوجه الفينومينولوجي نتائج لا يعتبرها على الأرجح كل أنصار هذا التوجه مرتبطة به حقا ، ينتهي الى تصريحات ذات وضوح نظري حاد وعدوانية اكيدة عن وجوب اغفال التاريخ والاشراط الاجتماعي ، وينتهي هكذا الى اعادة بناء مثالية لتاريخ الفلسفة الاسلامية كما يمثل في مرحلة يعتبرها معظم الاختصاصيين[١٤١] لاحقة .

وينتهي رودنسون الى اطروحات، وجدنا او سنجد بعضها عند جاك بيرك، وهي:

١ - لايوجد استشراق ، (علم صينيات ، علم تركيات) انما توجد ميادين علمية ، معرّفة بموضوعها وبمسائليتها النوعية كعلم الاجتماع ، الديموغرافيا ، الاقتصاد السياسي ، الالسنية ، الانثروبولوجيا ، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ يمكن ان تطبق على شعوب ، او مناطق مختلفة ، على عصر أو غيره ، مع حساب خصائص هذه الشعوب او المناطق ، خصائص تلك العصور[١٤٢] .

٢ - لا يوجد شرق ، توجد شعوب ، بلدان ، مناطق ، مجتمعات ، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض ، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة او عابرة)[١٤٣] كل دراسة مشتركة لكيان او اكثر من هذه الكيانات يجب ان تبرر بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة[١٤٤] .

٣ - ٤ ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق ، محبوسا في جنّو (جيتو) ان تلذذهم بالجيتو الذي هم فيه تفاقم بضرورات التخصص وبمفاتن الاحتراف ، وهي عوامل كونية ، التخصص الزام مس العمل العلمي الجدي في العمق . لكنه ينزع الى توليد رؤية خاصة ، محدودة ، ضيقة للوقائع .

٥ - يزيد هذه المواقف خطورة واقع تعلق الكثير بمحافظة امتثالية . المحافظة قوامها خشية التغيير ، كل نزع للاستقرار مقلق ، وثمة آلية رقابة تضطر الى نفيه قدر الامكان مع تخصيص قيمة تأثيره . البنى التقليدية تبقى قوية ، النجاح حظه مع الاستقرار لا بنزعه ، المحافظ يخفض قيمة الحركة ويخلّد بنى الحاضر ، يجعل الحاضر جوهرا او ماهية للاشياء . انه بالأساس جوهري ماهوي . ثمة الف نوع ونوع من الجوهرية : جوهرية

العرق ، جوهرية الشعب ، جوهرية الايديولوجيا ، بل جوهرية الطبقة والدولة انه مثالية . ويقول رودنسون : لا احد يعلم بالضبط ما المادية التاريخية . ان تعريفا وحيدا يصلح : المادية التاريخية هي النضال ضد المثالية التاريخية[١٤٥] .

٦ - ويحذر رودنسون في الختام من خطر الايديولوجيا على البحث بما فيه الاستشراق سواء كانت ايديولوجيا المجتمع البرجوازي الليبرالي التي وقع ويقع فيها المستشرقون ، او كانت الايديولوجية المضادة ، ايديولوجية المؤسسات الماركسية ، او الثالثة الايديولوجية القومية للمستعمَرين سابقا .

٧ - وذلك ان الدراسات عن شعوب ، ثقافات ، مجتمعات ، مناطق ، والتي تشمل في الماضي تحت اسم « الشرق » وبرغم انها ستستمر وسيشارك فيها اختصاصيون أكثر من بلدانهم او من خارج بلدانهم ، فان احدا منهم لن يكون محررا بمعجزة من القيود التي تحملها الايديولوجيات والشروط الاجتماعية الى ادراكهم للاشياء ، سواء كان الأمر عوامل خاصة بعصرنا او عوامل ملازمة لكل نشاط فكري عبر العصور .

ان تقدما ما سيظهر الى النور ، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط ، لكن شيئا لن يشفي جذريا الباحثين من القيود التي تعارض جهودهم . لن يتقدم الفهم إلا من خلال ارغامات وتناقضات مشابهة لارغامات وتناقضات الماضي . التقدم النظري لا يتم تلقائياً انطلاقا من المعطيات ولا بتطبيق فكرة كبيرة عبقرية ولا بتنظيرات تهمل رؤية اجمالية للمجتمع ولا انطلاقا من دراسة ميدان وحيد .

٨ - وبالتالي فان الدراسات العلمية تؤثر اقل بكثير مما تتأثر بالافكار الجارية[١٤٦] .

٢ - دكتور طيب تيزيني : في كتابه « من التراث الى الثورة »[١٤٧]

يسجل تيزيني ان القرن الثاني عشر الميلادي يسجل مرحلة اهتمام اوربا بالعالم العربي والاسلامي ، ولم يحدث هذا الاهتمام نتيجة طموح وفضول نظري علمي ألم بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للاحاطة بالتراث الشرقي ، وانما بسبب المطامح التجارية الاقتصادية التي تملكت خصوصا البابوية وسادة المدن التجارية الايطالية اتجاه الشرق بخصبه التجاري والاقتصادي والعلمي[١٤٨] .

والخطوة الثانية هي الحروب الصليبية التي امتدت سنوات طويلة فكانت جسرا عريضا للتفاعل وزيادة الاهتمام بالشرق ، وقد استمر هذا الاهتمام ثم اتسع بشكل واضح مع دخول جيوش نابليون (١٧٩٨) وهنا تشكلت خلفية الاستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوربيين بعضهم صاحبوا نابليون .

وكان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة انتقال للمجتمعات الراسمالية الاوربية من علاقات اجتماعية راسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة ، وكذلك الليبرالية في بنائها الفوقي الايديولوجي الى علاقات جديدة تقوم على الاحتكار ، وهنا انطلق منها الاستعمار الراسمالي الحديث والتوسع الاستعماري الى بلدان ذات نمط اجتماعي اقطاعي وانماط اخرى ما قبل الراسمالية[١٤٩] .

واذا اتخذ الاستعمار المدفع في غزوه لها فانه خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية استبدل الغزو العسكري تدريجيا بالاستعمار الجديد غير المباشر والاقتصادي والثقافي .

من هذه الارضية نشأ الاستشراق ، وفرعه الاستعراب ، وينبه تيزيني الى انه من الخطر النظر الى حركة الاستشراق كشيء متجانس ، له نسيج نظري فكري سياسي اجتماعي واحد ، فعدم التجانس هذا طبيعي في مجتمع طبقي .

وعليه فليس هناك مستشرقون بوجه عام ، بل مستشرقون انطلقوا من مواقع الاستعمار الثقافي الحديث ، وآخرون رافضون لهذه المواقع ليأخذوا مواقف انسانية تنويرية في اطار المجتمع الراسمالي الاستعماري نفسه .

ويرفض هنا تيزيني مقولة البرت حوراني التي تفسر الاستشراق بعزوه الى حاجة ثقافية وحب استطلاع لمعرفة الشرق لا غير ، دون اية ارتباطات اجتماعية واقتصادية واستعمارية[١٥٠] .

وبوضوح كامل يشير تيزيني الى الدور الرائد والأساس لمنهج المادية الجدلية التاريخية على يد مؤسسيها ، وتمهيد

ميغل لهما اولهذا المنهج ، دراسة الحضارات والمجتمعات على اساس انساني فكري حضاري ، مما انطلق منها لاحقا اتجاه الاستشراق الاشتراكي الذي عمل على دراسة الفكر العربي في سياقيه ، التاريخي والتراثي التقدمي . ويقول تبزيني انه على المنهج وليس سواه سيطرح المعالم الرئيسة لنظرية في التراث العربي ، مع التفات الى الفكر البرجوازي الانساني والمتنور ايضاً ، ومن ضمنه دراسات استشراقية لها مثل هذه المواصفات . ويخلص من هذا الى انه من الخطأ الفاحش الاعتقاد بان نشوء الاهتمام في اوربا الحديثة (الراسمالية) بهذا التراث ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها قد تاتى فقط عن مطامع ومطامح استعمارية كما يقول بعض الكتاب العرب المنطلقين من مواقع شوفينية قومية ، او ايديولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال . فهؤلاء يضربون صفحا عن اولئك الباحثين الاوربيين الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي انطلاقا من مبادىء العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية ، وهي مبادىء البرجوازية في مرحلة الصعود التقدمي في اوربا ، وقد جرت عادة هؤلاء الباحثين العرب الى عزو الاستشراق بدافع من هذه النظرات الناقصة الى اليهودية والاستعمار والتبشير[١٥١] .

ويقول تيزيني : ان المنجزات الفكرية العربية الوسطوية التي دخلت حياة المجتمعات الاوربية ابان تكونها ، قد حرضت بصورة مثيرة فعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استكناه جذور تلك المنجزات على نحو قريب[١٥٢] .

ثم يشرح تبزيني ابعاد النزعة الاستعمارية التي تمثلها المركزية الاوربية ، والتي انيط بها تاكيد وتقديم الاثباتات على دعوى ان تاريخ الحضارة العقلية هو تاريخ البلدان الاوربية ، هذا من جهة ، وانكار اي دور للشرق وخصوصا للحضارة الاسلامية يتعدى دور النقل والمحافظة ، ويتكلم عن رينان كممثل لها ، ويشير بصواب الى ان مؤرخين عرب قدامى ومحدثين ، مثل علي سامي النشار وبدوي ، وزكي نجيب محمود مع اختلاف مدارسهم ، يرددون دعاوى هذه المركزية الاوربية[١٥٣] .

والجدير بالذكر ان تبزيني يشير الى تبدل في نظرة المركزية الاوربية يخدم نفس اغراضها الاولى ، مفاده ما يسمى « بالمركزية الشرقية » حيث يغازل دعاتها الشرق وحضاراته العريقة الاصيلة ، مؤكدين على روحانيتها وتدينها وقيمها ، لحد الاكتفاء بها والانعزال ضمنها ضد الاتجاهات العقلية والعلمية العصرية ، هذا من جهة ، وهناك من جهة اخرى صورة اخرى لهذه المركزية الشرقية ، بالاتجاه الى اعلاء النظرات والعقائد الميثولوجية البدائية الساذجة نسبيا باعتبارها لم تفسدها التاملات الطويلة العقيمة والمميتة للنفس ، ويتجسد ذلك في النظرية التي اسسها ممثلو الزنوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في اوربا مثل سيغور ، وسيزر ، وكذلك بعض الاوربيين مثل سارتر[١٥٤] .

ينتقل تبزيني بعد ذلك الى بيان منهجه الجدلي المادي التاريخي في مجابهة دعاوى المركزية الاوربية ، ويرصد اهم نتائج هذه الدعاوى في عدم فهم العلاقة التفاعلية بين الحضارة اليونانية والاسلامية وهذه مع الحديثة ، ووقوع اطراف متعددة في هذا الخطأ ، اعني في دعاوى المركزية الاوربية ، تتمثل هذه الاطراف في السلفية الدينية الوثوقية ويمثلها النشار ، والنزعة المعاصرة العدمية ممثلة في اسماعيل مظهر (اعدام التراث وابقاء معاصرة الغرب) وبالنزعة التلفيقية التي يمثلها زكي نجيب محمود[١٥٥] .

وبما ان هذا يقع خارج حدود دراستنا الآن ، ويقع ضمن دراسة متممة اسميناها « بمستشرقين عرب » فاننا نكتفي بهذه الاشارات .

* * *

ويتكلم تبزيني عن نوعين من الاستشراق ايجابيا ، وكان اشار اليهما مختصرا ونوهنا بهما قبل قليل ، في مقابل الاستشراق العرقي المركزوي والذي ساد حتى نهاية الحرب العالمية الاولى . وهما : الاول استشراق مستنير انساني ، يبتعد عن العرقية والمركزية الاوربية وان ظل في التحليل الاخير يتحرك في اطار الايديولوجيا البورجوازية ، ويسميهم تبزيني : اتجاه بورجوازي انساني مستنير ومقابله النوع الثاني وهو ، بورجوازي استعماري عنصري ؛ اما الثالث الايجابي ايضا فهو : الاشتراكي الماركسي[١٥٦] .

صينيته ، بل ان فابر يقصر ذلك على البروتستانتية الاوربية وليس على المسيحية الاوربية كلها ، فليس هاهنا اجناس ولا حديث عن عقلنات[١٧٤] .

١٢ ـ منهجه لا يتميز بأية **خاصية ديالكتيكية** ، انه منهج ميتافيزيقي ، الأشياء اما سوداء او بيضاء خير او شر ،لكنه يتجه هنا الى **الشر فيحدده** ، ويسقط الخير المرتبط به[١٧٥] .

١٣ ـ **النزعة العنصرية والماهية الميتافيزيقية التي ميز بها الاستشراق لا تقتصران عليه** ، بل تشكلات ظاهرة تاريخية عامة ،كانت بارزة في الشرق وثقافاته المختلفة بزمن طويل قبل تبلور الاستشراق ،كما نجد في الكتابات الهندوسية منذ آلاف السنين والأديان في الشرق كانت تشطر العالم الى شطرين شطر الخير وشطر الشر ، وكل امة كانت تنظر الى الاخريات كبرابرة ، مثل الصين ، مثل اليونان الخ[١٧٦] .

١٤ ـ هذا التركيز على ماهوية الاستشراق ، وترددادها وجلب الأمثلة عليها بالاختيار والتصيد ، واعتبارها معزولة عن ظواهر اخرى ، وتقويمها سلبيا ، ونسيان جوانبها المتعددة ، وعدم دراستها باتزان يحللها ويربطها بتاريخها وأوضاعها ، **هو تركيز ومعالجة عقيمة** ، لأنها لا تفتح طريقا لتجاوزها ، ورؤية مضاداتها التي تجري معها او داخلها ؛ ولذلك فان قارىء سعيد اذا وافقه وصدقه ، الى ماذا ينتهي : لا مناص ، لقد صنع الغرب فكرة عن الشرق ، وتشرنق الشرق بها ، وليس ثمة مهرب ، وكما قلنا : اللهم إلا بالرجوع الى مكان ما خارج **الحضارة الحديثة** : أين ؟ وكيف ؟[١٧٧] .

* * *

٥ **راي جاك بيرك** : وقد سبق ايراده ضمن تلخيص بحث « وقيدي » ، كما أشرنا في ثنايا تلخيصنا لاطروحات ماكسيم رودنسون الى وجود بعضها او معظمها عند جاك بيرك .

٦ ـ **احكام ايجابية متفرقة عامة وجد مختصرة** : ليس الغرض هنا احصاءاً ، انما شواهد من مختصين مختلفي المشارب يقيمون الاستشراق ايجابيا ، **فنجد ابراهيم مدكور** يضع بين أسباب ظهور الدراسات الفلسفية وتناميها عندنا منذ **مطلع هذا القرن** ، حملة نابليون فهي القبس الاول والاتصال بمراكز الثقافة الاوربية عن طريق البعوث او قيام دارسين غربيين في جامعاتنا[١٧٨] . وفي كتابه « في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه » نجد تقويمات معللة للاستشراق ، ففي مقدمة الكتاب للطبعة الاولى يشير الى فرض عدم تقبل العقل السامي للفلسفة او انتاجها فيعلق « ومنشأ هذه الفروض في الغالب انها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله ومصادره ، وانما امثلتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية ، وذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون ان يكون لهم المام بلغتهم ، او دون ان تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . »[١٧٩] ثم ينتقد طريقة الباحثين آنذاك ، بأنها تجزيئية ، ولا تهتم بالمنهج التاريخي ، وترابط الافكار والنواحي المختلفة للمدروس او دراسته فيلسوفا او فكرة[١٨٠]

وفي الفصل الاول ، يتكلم عن التعصب الجنسي ، وآراء رينان حول سامي وآري ، لكنه لا يلبث ان يعقد بندا لبطلان دعوى العنصرية ، وتناقض رينان نفسه ، واقرار دوجا ـ بطرافة وتجديد ابن سينا والمعتزلة وسواهم ثم يقول « على ان الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال الى اليقين ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون على الدراسات الاسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون ما لها من طابع شخصي ومميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وانصاف ، وفي الحق ان موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني ، فانهم في الوقت الذي يعلنون فيه « ان الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكّن من معرفتها معرفة تامة » ، يسارعون الى الحكم على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون انها مجرد محاكاة لأرسطو ، ولم يكن بمقدورهم ان يعرفوها على وجهها ، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها الى اللاتينية لم يعرض امامهم العرض الكافي .

ثم يتكلم عن حركة الاستشراق ، في معرض حديثه عن مدى حظ الفلسفة الاسلامية من الدراسة فيقول « ولم يتجه

المستشرقون في عناية نحو الدراسات الاسلامية إلا في النصف الاخير من القرن الماضي ، فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم اوربا وامريكا في نشر الثقافة العربية ، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما . والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهاديا الى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثارجدل وتحقيق وتمحيص . وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من جمع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية ، من انكليزية وفرنسية والمانية وايطالية ، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الاسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، في مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب مؤلفات موسعة ومستقلة » . ويستمر التقويم الايجابي لمذكور : « ورسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين ان وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون الى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، او الصوفية والكلامية ، او العلمية والفلسفية ، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الاسلامية » التي ظهرت بالالمانية والانكليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم المامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الاول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الاسلامية . ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد الى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدأوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في احياء مجدهم ... »[١٨٢] .

ثم يتكلم مذكور عن « المستشرقين والدراسات الفلسفية » فيقول « لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت اصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها ، ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة . ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا ان يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام ، وارخوا لها جملة وتفصيلا ، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب او يترجمون للأشخاص والمدارس . وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، او الألفاظ والمصطلحات . ولقد وصل بهم التخصص درجة اضحى معها كل باحث معروفا بالناحية التي تفرغ بها ، ومن ذا الذي يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي ؟ او جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ او نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ او روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ او نيللنو ولا يذكر معه الفلك ؟ او ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتأريخ الترجمة . ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، نكتفي بأن نقرر ان الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ . »[١٨٣] .

وفي الجزء الثاني من نفس كتابه « في الفلسفة الاسلامية » حيث يعيد مختصرا بعض أقواله السابقة من جهود المستشرقين والاستشراق ويصف متابعات ودور الباحثين العرب مكملين لدورهم او مصححين او معيدين او مترجمين

٥ ـ هذا التزمت السياسي والديني والثقافي كان ظاهرة عامة في اوروبا ، والاستشراق جزء منها فهذه الظاهرة التي كان الاوربيون أنفسهم ضحيتها ظاهرة عامة لا خاصة ، ولكن ابتداء بالقرن السابع عشر بدأ تيار يقوى ضد هذا بالنسبة للظاهرة عموما ، فمن جهة وكما يقول هازار كان الفكر الاوربي نفسه مصابا بالتزمت الديني وبالسخف في التفكير ليس بالنسبة للعرب بل بالنسبة لكل شيء ، لكن ذلك بدأ يتغير وبوقت مبكر حتى بالنسبة للموقف من الحضارة العربية ، حيث اتجه بشكل متصاعد الى موقف ودي وموقف اعجاب وبحلول ١٧٠٨ كانت عملية اعادة النظر هذه قد تكاملت ، حيث طرح سيمون اوكلي اطروحة تنكر ان يكون الغرب متفوقا على الشرق ، وصححت افكارٌ عن العرب لم يرتكبوها في كل ناحية ، حتى اصبحت كلمة الاختلاف وليس التفوق هي الكلمة المناسبة .

ثم يعقب نديم على كلام هازار : انه اذا كان بين المستشرقين من قدم نقدا سلبيا حول الاسلام ومحمد فاننا نجد ابتداء من القرن الثامن عشر نقدا ضد المسيحية والمسيح والكنيسة والاناجيل والتوراة أكثر وأخطر مما قدمه الفكر الاستشراقي حول أي دين آخر ، يتجلى ذلك في النقد الذي وجهته عقلانية القرن الثامن عشر . ولكن سعيدا يتجاهل هذا كله .

ويقول هازار ان الامر وصل لدرجة تصوير المذهب الكاثوليكي والمسيحية كممثلين للبربرية واللاعقلانية بينما سعيد يظهر الاستشراق وكأنه التزمت الوحيد ، غافلا عن ربط الظاهرة بظروفها وتاريخها(١٦٧) .

٦ ـ كثير من المستشرقين الذين يرجع اليهم او يعنيهم سعيد بتحديده للاستشراق ، يشيرون انهم لا يقصدون مقاييس تحدد التفوق او الدونية ، والمؤلف نفسه يشير الى بعضهم مثل جب وبلفور نفسه(١٦٨) .

من ناحية ثانية ، يلاحظ ان انتاج هؤلاء المعنيين من سعيد ينطوي انتاجهم على تناقضات ومن الممكن اختيار ما يشكل خطا معارضا لهذا المفهوم من كتاباتهم .

ومن ناحية ثالثة نجد عددا من المستشرقين يتكلمون عن هويتين غربية وشرقية للوصول الى عكس ما يريده سعيد ، اي للتدليل على تفوق الهوية الشرقية مثل رينه غينيون في كتابه « الشرق والغرب » .

كما ان تشخيص مثل هذه الفروق عند البعض لا ينطلق من أجل طرح مسألة التفوق ، بل للتدليل على مجرد تشخيص حالة واختلاف يقتنعون به من ناحية موضوعية كما هو حال تورثروب في كتابه « لقاء الشرق والغرب » حيث يشخص عقلية شرقية واخرى غربية دون ان تقترن احداهما بتفوق(١٦٩) على غيرها .

٧ ـ توحي دراسة ادوارد سعيد على ان اي نقد يوجهه مستشرق ، للشرق او لجزء منه يعني عنصرية ، حتى لو كان واضحا وصحيحا ، بل انها توحي بنوايا شوفينية وعنصرية تستتر حتى وراء الكلمات والافكار الطيبة التي يقولها المستشرق ، (وهذا ما لاحظنا وقيدي يفعله مع جاك بيرك) . ولا يستثني ادوارد سعيد من حكمه هذا سوى أربعة مستشرقين فقط(١٧٠) .

٨ ـ الاستشراق عند ادوارد ظاهرة سياسية فقط ، انه مذهب سياسي شمل الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب ، الاحتفاظ بالشرق تحت سيادة الرجل الأبيض .

هنا نجد الضعف عند ادوارد انه يحول ظاهرة عامة الى ظاهرة خاصة .

من جهة اخرى قبل الاستعمار في القرن (١٩) و (١٨) ماذا كانت الغاية من الاستشراق ، فهو عند ادوارد سعيد موجود في القرون الوسطى بل والخط بين الشرق والغرب عنده يمتد الى اليونان القديمة حتى في الالياذة ، فما هي اذن الغاية من هذا الاستشراق القديم في أعمال المئات والآلاف عبر تلك القرون ، قبل الاستعمار الغربي ، الترجمة مثلا في القرون الوسطى . كما ان الاستشراق الالماني نشأ وتبلور قبل دخول المانيا المرحلة الاستعمارية بل ان ادوارد يذهب الى أبعد من ذلك : المستشرق كان يقوم بدور أساسي كعميل سري في داخل الشرق(١٧١) .

٩ ـ ونجد تعميما من هذا النوع عند سعيد حينما يتكلم عن امتداد الاستشراق الى الشرق نفسه فنجد الشرقيين والمجلات تتحدث بلغة الاستشراق نفسها عن « عقلية

الشرقي ، والعقل العربي والاسلام » الخ .

نديم يقول هذا تعميم يغفل عن مئات الكتب وآلاف المجلات والمقالات والمناسبات التي تعلن رفضها لتفوق الغرب ، وتدعو للحرية والاستقلال الخ ، فضلا عن ان كلام سعيد يتضمن انه أطلع على هذه الكتابات والمجلات ليس العربية فقط بل وبلغاتها الشرقية الاخرى من يابانية وهندية الخ .

كما ان هذا التعميم يغفل عن النماذج الثقافية والانظمة الاجتماعية السياسية والايديولوجية المختلفة والمتناقضة التي تفصح عنها تلك المجلات ، كما نجد من نموذج ياباني وصيني وهندي . ويستعيض ادوارد عن كل هذا بتصميم واحد مسلوخ عن أرضيته وأوضاعه السياسية والاجتماعية[١٧٢] .

١٠ - ينتهي ادوارد الى مبالغة اكبر : **العالم العربي اليوم يشكل ذيلا فكريا** وسياسيا وثقافيا للولايات المتحدة . لكن أين الأدلة من سعيد ؟ أين هي ؟ تركيب جامعاتنا نموذج امريكي ، البعوث الى امريكا .

لكن الأدهى ان هذه الذيلية سببها ليس اقتصاديا او سياسيا او اجتماعيا علميا ؛ بل الاستشراق .

وينسى ان هذه الذيلية لا تنطبق على انظمة عربية معينة .

وأخيرا : اذا كانت الطبقة المثقفة تتذيل فكريا للولايات المتحدة ، فكيف يفسر (الأفكار الاخرى) وكل من يدعو لأنظمة هي نقيض النظام الأمريكي ، وكل من يقاوم الامبريالية الامريكية .

والأهم ان الاقتباس الثقافي شيء والذيلية شيء آخر ، بل ان الاقتباس الثقافي قد يكون مولدا لتقويض الثقافة المقتبسة .

لذلك ينتهي نديم الى ان تقييم سعيد حول ذيلية الثقافة وذيلية العالم العربي يتجاوز التعميم الى التشويه بل الى التعميم الانفعالي الى حالة مرضية .

وما هو الخلاص عن هذا القدر الذيلي الذي يلف الجامعيين والثقافة والجامعات الخ ، الرجوع الى الوجود التقليدي والتقوقع واعطاء مقاليد التعليم الى سلطة من خارج الجامعة والتعليم الى ائمة المساجد والفقهاء والكهنة[١٧٣] .

١١ - **الاعتباطية الميتافيزيقية ، غايتها في النهاية عند ادورد سعيد التحريفية** : فهو يعطي للاستشراق جوهرا ثابتا عاما شاملا ، ثم يوسعه الى كل اوربي ، ثم يعممه على الشرق كله ، جامعاته ، دور نشره ، مثقفيه ، دوله ، وأخيرا تحريفية جديدة ان سعيدا يضم ماركس الى الاستشراق مع دانتي وريتان الخ لماذا « لأنه أي ماركس وبنص سعيد ، كان يعود مقالا بعد آخر ، وبقناعة متزايدة الى الفكرة التي ترى ، ان بريطانيا كانت ، في تدميرها لآسيا ، تجعل من الممكن قيام ثورة اجتماعية فيها » .

ينتقد نديم البيطار سعيدا واستخدامه لهذا النص وحكمه على ماركس كما يلي :

أولا : سلخ هذا القول عن المنهج الديالكتيكي الذي يقول به ماركس ، فهذا المنهج يرى ان الخير يتداخل بالشر ، ان لكل حدث جوانب سلبية وايجابية وان كل شيء يقود الى نقيضه او يحمل بذور دماره ، كثيرون تجاهلوا هذا وسلخوا ما قاله ماركس حول الاستعمار البريطاني عن المنهج الديالكتيكي . ان ماركس كان أمينا لهذا المنهج ، ولم يتجاهل من ناحية اخرى الجانب السلبي لهذا الاستعمار بل أدانه بشدة ونبه الى قسوته وشراسته ، وادوارد سعيد يشير الى ذلك ، ان ماركس أشار أيضا الى ان نظام الاسترقاق كان ظاهرة تقدمية ، ولكن بالنسبة لما تقدمه وفي اطار هذا المنهج الديالكتيكي .

ثانيا : الخطأ الثاني سلخ هذه الملاحظات الماركسية عن القانون العام حول دور الاحتكاك الثقافي بالخارج والتحديات والضغوط الخارجية التي تشكل حافزا لهذا التحول ، ان ماركس لم يقدم هذه العلاقة بشكل منظم ولكن ملاحظاته حولها كانت جزءا من هذا القانون العام ومن أهم ما كتبه وتوقعه : الديناميك الثوري الذي اجتاح آسيا فيما بعد يدلل بوضوح على صحة هذه الملاحظات . وكان على ادوارد ربطها بهذا القانون السوسيولوجي العام ، بدلا من الرجوع اليها في ربط ماركس بقاطرة الاستشراق .

والشيء نفسه بصدد ملاحظة ادوارد عن ما كس فابر حيث يضع كتاباته حول البروتستانتية واليهودية والبوذية في نفس الأرضية التي خطط لها وأعلنها المستشرقون ، بينما ما فعله فابر هو اعطاء دور لروح التفاؤل البروتستانتية في تشجيع قيام الراسمالية ، وهو يقارن ذلك بالبوذية في الصين والهند ، ولم يكن لفابر هنا علاقة بعقلية اوربية في مقابل

ويعدد تيزيني جملة من ممثلي البرجوازي الاستعماري العنصري مثل كوزان وشمويلدرز وريـنـان ودي بور وجـوتيه ودوهيم وفندلباند .

اما من ممثلي البرجوازي المستنير الانساني اللاعرقي فيذكر دوجا وهورتن وجولدتسهير وبروكلمان وبوبيج وماسينيون وكلود كـاهن وجب ، فهؤلاء جميعـا انـطلقـوا في دراسـاتهم (ويشير الكاتب اليها) بالاسم من نزعة انسـانية مستنيـرة تعترف بفضل الشعوب جميعا في صيـاغة المنجـزات العلمية والفكرية العالمية بعيدا عن المركزية الاوربية والعرقية .

ومع ذلك ، وهنا نتذكر وقيدي وتشويهه لرأي تيزيني في اقتباسه عن الأخير ، فان تيزيني يسجل بعض المآخذ على هؤلاء « إلا ان **هذه النزعة بمواصفاتها** البورجوازيـة الانسانيـة المستنيـرة تطرح في الآن نفسـه حدودهـا . فهي قد ظلت في الحصيلة الأخيـرة ، غير قـادرة على تقصي التـاريخ والتـراث العربي والفكري والعام كما ينبغي ان يكـون التقصي العلمي العميق . اذ انها لم تدرس هـذا التراث من حيث هـو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ .. واذا كان كلود كاهن قد « ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية ... (فانه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد » . ما ينقصهم كان **وضع تلك الحقائق** في سياقها العام في نطاق ضابط اجتماعي تاريخي ، فآراء وأفكار اولئك تتسم باللاتاريخية والذاتية أكثر الأحيان[١٥٧] .

هنا يبرز خطأ وقيدي ، **فتيزيني يتكلم عن نوع واحد من الاستشراق الايجابي** ويذكر قصوره هذا ، ومقصوده هو عدم أخذهم اطلاقا او عدم أخذهم بشكل جدي وأساس منهج المراحل التاريخية والمنهج والرؤية المادية الجدلية التاريخية .

وفي بند لاحق ، يتكلم تيزيني عن النوع الايجابي الثاني وهو الاستشراق الاشتراكي[١٥٨] والآخذ بالمنهج المادي الجدلي التاريخي ، مشيرا الى اخذهم باطروحـة ماركس « عن نمـط الانتاج الآسيوي » ومستبدلين بالمركزيـة الاوربية او سـامي وآري او اوربي وآسيـوي وافـريقي مـفـهـوم « التـشكـيلة الاقتصادية الاجتماعية » على ايدي مـاركس وانجلز بتطويـر لينين . ويذكر من هؤلاء رودنسون وهرمن لاي وبرنال ومجموعة من علماء سوفيت كتبوا تاريخ الفلسفة ، مفـردين للفلسفة العربية مكانا كبيرا ، وكذلك كراتشوفسكي وبنـدلي جوزي ، وروجيه غارودي[١٥٩] .

لكن تيزيني مع ذلك **يتحفظ حول مـدى حدود هـذا الاسـتشـراق المـادي الجـدلي** ، فـهـو يحـدد وظيفتـه وما لا يستطيعـه كما يـلي ونصا : « ينبغي الاشـارة الى ان ما يمكن ان يقدمه الينا المستشرقون المنـطلقون من مـواقع المادية الجدلية التـاريخية ينحصر في **الخـط الاول** في طرائق البحث التاريخي والتراثي العامة اولا ، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة (المتعلقـة بتاريـخ شعوب اوربيـة وآسيوية وافريقية وسواها) **ثانيا** ، وفي مجموعة اخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي **ثالثا** . **اما مـا يخص** قضايـا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان اولئك المستشرقين والباحثين غير مهيأين ذاتيا للقيام بطرحها . اذ ان الأمر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء بطبيعة الحال على خلفية موضوعية »[١٦٠] . بحث التاريخ شيء وبحث التـراث شيء ، الذات لحظة تـاريخيـة في امتـدادهـا وديناميتها ولذلك فان البحث التراثي يقوم على **اختيار** الحدث او الجانب التراثي ، ولذلك فهو متحزب متحيز لمصالحه ، عكس البحث التاريخي الاكاديمي البارد بحيث يمكن لباحث لا ينتمي الى هذا التاريخ ان يحققه ، عكس البحث التراثي[١٦١] .

٣ ـ نديم البيطار في « حدود الهوية القومية . نقد عام »[١٦٢]

يقدم نديم البيطار تقويما ايجابيا للاستشراق بالاضافة الى الاقرار بسلبيات معينة في الاستشراق من خلال نقده لكتاب « الاستشراق » لادوارد سعيد ، والذي يضعه عموما كشكل من أشكال الفكر الميتافيزيقي ، وكمعبـر أي كتاب ادوارد عن المفهوم الميتافيزيقي للهويـة القوميـة . مع حكم البيـطار على الكتاب بأنه أقل مستوى من ايجاب الاهتمام به .

وفيما يلي ملخص انتقاداته :

١ ـ المفهوم الذي يقدمـه ادوارد حول **الاستشـراق مفهوم ميتافيزيقي يعطيه ماهية ثابتة** خـالدة ، فهو يتميـز « بطبيعة » برؤية لا تتغير مع الوقت ، تخرج عن حدود

المستشرقون في عناية نحو الدراسات الاسلامية إلا في النصف الاخير من القرن الماضي ، فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم اوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما . والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهاديا الى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص . وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكنت من جمع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية ، من انكليزية وفرنسية والمانية وايطالية ، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الاسلامية . بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، في مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب مؤلفات موسعة ومستقلة » . ويستمر التقويم الايجابي لمدكور : « ورسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين ان وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون الى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية ، او الصوفية والكلامية ، او العلمية والفلسفية ، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الاسلامية » التي ظهرت بالألمانية والانكليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم المامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الاول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الاسلامية . ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد الى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدأوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في احياء مجدهم ... »[١٨٢] .

ثم يتكلم مدكور عن « المستشرقين والدراسات الفلسفية » فيقول « لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت اصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها ، ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة . ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا ان يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا ، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب او يترجمون للأشخاص والمدارس : وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، او الألفاظ والمصطلحات . ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفا بالناحية التي تفرغ بها ، ومن ذا الذي يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي ؟ او جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ او نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ او روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ او نيللنو ولا يذكر معه الفلك ؟ او ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتأريخ الترجمة . ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، نكتفي بأن نقرر ان الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ . »[١٨٣] .

وفي الجزء الثاني من نفس كتابه « في الفلسفة الاسلامية » حيث يعيد مختصرا بعض أقواله السابقة من جهود المستشرقين والاستشراق ويصف متابعات ودور الباحثين العرب مكملين لدورهم او مصححين او معيدين او مترجمين

لأعمالهم[١٨٤] .

الذي يتابع مذكور يجده حتى عندما تكلم عن استشراق او مستشرقين عرقيين مثل رينان ، لم يعط المسألة كبير أهمية ، بل هي ظاهرة عامة ومؤقتة ولا نجد في أي مكان - حسب علمي - ربطا بين الاستعمار والاستشراق او بين الاستشراق والتبشير ، وجل نقده للاستشراق ينصب على تجزيئتهم بسبب التخصص وروح المنهج السابق في زمانهم ، ويعزو احكامهم الواسعة الاولى على تبعية الفلسفة الاسلامية لأرسطو ، وما شابه من أحكام عن العرب وحضارتهم الى قلة اطلاعهم عل المصادر ، وتبعثر هذه المصادر ، وجدة البحث الخ ، كما سبق من نصوصه .

وقد يكون هذا الاغفال سببه ان مدكور يتكلم عن الاستشراق في أول القرن العشرين بدرجة خاصة ، ومع ذلك فيبدو ان مدكورا تسامح عن « تعصباتهم » امام فيض الخير الذي قدمه المستشرقون لكل نواحي تراثنا واحيائه ونشره وتحقيقه - كما تقدم - وربما يكون هذا موضع لوم لمدكور - كما يميل النشار ومحمد البهي وآخرون - لدرجة انهم يوسعون لومهم ليشمل مصطفى عبدالرازق نفسه - على ما يبدو منه من تسامح اتجاه الفلسفة - كما موضح في مكان آخر من هذا البحث ، وربما يحق لنا ان نطالب مدكورا بمزيد تفصيل وتمييز ، لو كان يؤرخ فعلا للاستشراق ، ومع ذلك فانني أستعير نقد تيزيني لماجد فخري ، وهو انه لم يعد يكفي الآن التعميمات في مدح الاستشراق والمستشرقين ، اذ لا بد من تمييز اتجاهات فيهم ، كما ان المستشرق الواحد ، عنده اعمال علمية ، واخرى غير منصفة وهكذا .

فليس الصواب ان يكون الموقف السليم هو موقف المدح للاستشراق فقط في مقابل صورة اخرى مذمومة هي الانتقاص منه وحسب . ومع ذلك فانني أميل الى « إنصاف » مدكور من « تجنّي » البهي وأمثاله .

ونجد تقويما ايجابيا - دون ذكر لسلبيات الاستشراق - يقدمه ماجد فخري عرضا في موضوع : « الدراسات الفلسفية العربية » ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة ؛ حيث يقول عن المستشرقين في القرنين (١٩ - ٢٠) انهم « أول من أخذ ينفض الغبار عن تاريخ الفلسفة العربية لما كان لها من شأن في تطور الفلسفة العبرية من جهة ، والفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى من جهة ثانية .. ومع ان غرضنا في هذا البحث الاقتصار على دور العلماء العرب في التاريخ للفلسفة العربية ودراستها ، فلا يسعنا في هذا المقام إلا ان نشيد بفضل هؤلاء المستشرقين واقرانهم الذين عملوا طيلة القرنين الأخيرين على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة ، واذا كان العرب قد اقبلوا اليوم على النظر في تراثهم العلمي والفلسفي القديم ، فما ذلك الى حد بعيد ، إلا ضربا على غرار هؤلاء العلماء الذين دلّلوا من خلال دراساتهم للفلسفة العربية والتاريخ لها على ما لهذه الفلسفة من شأن في تطور الفكر الفلسفي العام ، حتى حيث تجنّوا عليها او غضوا من قدرها بعض الشيء . فلولا إقرارهم بشأن هذه الفلسفة لما أبهوا لها او اقبلوا على دراستها هذا الاقبال . ويكفي ان ننظر في أي بحث فلسفي يخط بالعربية اليوم كي نتحقق من مدى اتكال الباحثين عندنا على هؤلاء المستشرقين ودراساتهم في حقل الفلسفة خاصة ... »[١٨٥] .

ونلاحظ ان قول ماجد مطلق ، وبعض الفاظه مثل « فلولا ... » ، « هذي أشكال » ، « لما أبهوا لها » تكاد تلغي الدور الذي يمكن ان يقوم به الدارس العربي بحكم التطور حتى لو لم تكن هذه الدراسات الاستشراقية ، كما ان ماجد لا يشير الى دورهم الاجهاضي واحكامهم « العدمية » ، او لنقل دور بعضهم وحكمهم على العقل العربي - السامي - الشرقي ، عموما ، والتي لو صدقه العرب والمسلمون والشرقيون لما قامت بحوث فلسفية أبدا .

وهنا نوافق طيب تيزيني في تعليقه التالي : « بعد ان اتينا على التمايز العميق في نطاق حركة الاستشراق ، يغدو من السذاجة بمكان ان نتحدث عن المستشرقين عموما ، اولا ، وعن انهم ، ثانيا « قاموا بقسطهم في هذه المهمة العلمية احسن قيام ، ان في باب التنويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب ، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب » ...اذ هاهنا يضيع الحابل بالنابل ، ويتوجب علينا حينئذ ان نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي . وضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث

العالمين الى شطرين متميزين ، تاريخ وتراث الشعوب السامية ، ومثيليهما لدى الشعوب الآرية ، الشرق شرق والغرب غرب ، ولا يلتقيان (كيبلنغ)[186] .

ونجد تقويما مختصرا لدور الاستشراق لا يغفل سلبياته عند احمد محمود صبحي في بحثه « اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي » (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠)[187] فهو يتكلم عن اربع مراحل مرت بها الفلسفة ودراستها في العالم العربي اوحولها عند الغربيين بين (١٨٦٠ ـ ١٩٨٠) .

المرحلة الاولى وتمتد طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب الاولى حيث المدّ الجارف للسيطرة الاوربية على العالم الاسلامي في هذه الفترة ، في هذه المرحلة تصور كثير من الاوربيين ان هزيمة العالم الاسلامي نهائية ، فكان الطابع العام للاستشراق الذي اضطلع بأمر هذه الدراسات كما اضطلع الاوربيون بالسيطرة السياسية ـ الحط من الاسلام وعده مسؤولا عن انحطاط المسلمين . ويستشهد بكوزان وريتان مختصرا . فترة ما بين الحرب العالمية الاولى والثانية تكوّن المرحلة الثانية التي تتميز سياسيا بالثورات في بعض الأقطار العربية والى استقلالها استقلالا لا يخلو من تبعية للدول المستعمرة . وقد انعكس هذا الاستقلال والتبعية على الدراسات في الفلسفة الاسلامية ، حيث انحسرت موجة الحط من الاسلام او تصور إمكان الغاء الشخصية العربية ، هذا اثر الاستقلال ، اما اثر التبعية ففي نسبة شتى مظاهر الفكر الاسلامي الى مصادر غير عربية : فالتصوف هندي (فون كريمر وغولدتسهير) او من أصل شرقي آخر (رينان وبراون) او مسيحي (نيكلسون وبالسيوس وماسينيون ، او يوناني (نيكلسون وماسينيون) مع استبعاد ان تكون النشأة اسلامية ، وهكذا بالنسبة لفلسفة فلاسفة الاسلام فهي مشائية او افلاطونية محدثة مكتوبة بلغة عربية ، وكذلك علم الكلام او بعض مسائله (فترجع الى الرواقيين او ارسطو الخ) حتى ان بنس أتعب نفسه تفتيشا عن مصدر لمذهب الذرة عند المسلمين ، ليس فقط عند اليونان ؛ بل عند الحاجة عند الهنود . وكذلك نجد هذه المحاولة حتى مع العلوم الاسلامية الخالصة ، فمثلا يرجع جولدتسهير الفقه الى التشريع الروماني .

في المرحلة الثالثة وهي بين ١٩٤٥ ـ ١٩٦٠ يتضاءل جهد المستشرقين ، الذين كان عليهم المعتمد الرئيسي في الأبحاث المتصلة بالفلسفة الاسلامية ، إذ آلت هذه الابحاث منذ النصف الثاني من القرن العشرين الى المؤلفين والباحثين العرب ، هكذا يقول صبحي مستشهدا بماجد فخري[188] .

لكن صبحي يستدرك على حكمه السابق على المستشرقين بدفعهم كل أصالة وابتكار عن الفكر الاسلامي فيقول : « وقبل ان ادع هذه المراحل الثلاث اى التي تليها عليّ ان اعترف ان إضفاء سمة عامة على مرحلة بأكملها لا يخلو من مزالق التعميم ، فلقد كان في القرن التاسع عشر مستشرقون عملوا بنزاهة وموضوعية ومثابرة وأناة حتى أخرجوا للناس مؤلفات باقية على مر الزمان ، اذكر عل سبيل المثال ثلاثة منها : ... » فيذكر تاريخ الأدب العربي لبروكلمن ونجوم الفرقان في أطراف القرآن ، وهو فهرست لآيات القرآن لفلوجل ، ثم الفهرست المرتب للأحاديث وضع فينسنك . ثم يختم حكمه هذا بقوله : « اريد ان اقول اذ كان قد آن لنا ان نتحرر من عقدة الاستشراق فان ذلك لا يعني عدم الانصاف في الحكم ، وإلا فاتنا علم كثير »[189] وفي الختام يمكن للقارىء الرجوع الى تلخيصنا لبحثي ممد بن عبود ومحمد وقيدي حيث نجد عندهما تذبذبا عن موقفهما السلبي نحو تقويمات ايجابية محددة ومائعة[190] .

ونجد عند الدكتور الياس فرح تقويما مختصرا لكنه يلم بجوانب ايجابية واخرى سلبية تنطبق على الاستشراق الاعتيادي الذي ساد القرن التاسع عشر وفترة من القرن العشرين ، ففي معرض تقديمه لنظرة نقدية ومحددة لمنهج البحث الذي يسير عليه في كتابه « مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية »[191] يتحدث الياس فرح عن جملة من الدراسات جول المجتمع العربي ويقسمها الى :

١ ـ المراجع والدراسات التراثية التي توجتها دراسة ابن خلدون في مقدمته .

٢ ـ نمط دراسات المستشرقين والباحثين الغربيين .

٣ ـ نمط دراسة (المستغربين) (بشقيهم المتبنين للمنظور الغربي الرجعي والتقدمي ، الليبرالي

والماركسي) .

٤ ـ نمط الدراسات (السلفية) .

٥ ـ نمط الدراسات (الأكاديمية) .

وينتهي الياس فرح الى عيوب مشتركة لهذه الانماط كلها ، ويهمنا احضار حكمه على نمط الدراسات الاستشراقية ، ونعقبها بالعيوب ، طالما انها تشمل هذه ايضا .

يقول الدكتور الياس فرح في كتابه هذا : عن نمط الدراسات الاستشراقية والغربية : « وهي دراسات جادة في **معظمها ، بيد انها تحليلية الى درجة (التجزيئية احيانا) وتعكس منظورها الحضاري الغربي** مسقطا على الحضارة العربية والمجتمع العربي . وهي وان تميز بعضها بحد جيد من التعاطف مع الحضارة العربية ، وبروح علمية تقدمية أمثال جاك بيرك ، ولويس غاردي ، وفرانيسكو غابرييلي ، وبير روسي .. وغيرهم ، **فهي تبقى في حدود (النظرة الخارجية)** التي قد يكون لها فائدة **منهجية كنموذج رصين** للبحث ، وقد تصبح لتعريف الغرب بالمجتمع العربي ، ولكنها قلما تساعد على تكوين نظرة حضارية منبثقة من (داخل) حاجات النهضة العربية .. كما ان جانبا آخر من دراسات بعض المستشرقين ، لم يخلو مع الأسف من رواسب النظرة العنصرية والاستعمارية المشبعة بروح التعصب الديني الطائفي »[١٩٢] .

ويرصد الدكتور الياس فرح عدة نواقص مشتركة لكل انماط الدراسات الخمس اعلاه ، وتشمل الدراسات الاستشراقية أيضا : وهي :

أ ـ هيمنة (التجزئة) على معظم المؤلفات التي توضع بين أيدي الطلبة والدارسين للمجتمع العربي .

ب ـ الطابع (الوضعي الانتقائي) الجمع الانتقائي للظواهر والوصف الآلي يفكك وحدة الظواهر ويحيلها الى سكونية وجثةمحنطة .

جـ ـ غلبة (النظرة التجريدية) ، بمعنى التعامل مع الظواهر المدروسة بنظرة خارجية ومن خلال (مقولات علمية) معزولة عن اطارها السياسي والثقافي مستمدة من قاموس المجتمعات الحديثة ، ودون استقراء قوانين تطورها[١٩٣] .

النتائج :

حاولنا ان نكون أمينين على نقل وجهات النظر المختلفة حول الاستشراق من خلال ممثليها ، **وهذا يسلمنا الى النتائج التالية :**

١ ـ يكاد الاجماع ينعقد على ان الاستشراق كحركة منظمة بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر لم تكن نتيجة لحب استطلاع لمعرفة الشرق بقدر ما هي حركة مرتبطة اساسا وهدفا بعوامل ثلاثة : هي :

أ ـ المطامع التجارية الاقتصادية ، ثم الاستعمار عموما في مرحلة ظهور الامبريالية .

ب ـ منطلق المركزية الاوربية واثبات التفوق العرقي .

جـ ـ اغراض دينية وتبشيرية وما اشبه .

وهذا لا يعني عدم وجود عامل بحجم معين للدوافع المعرفية والاستطلاعية ، والاعجاب بالغريب وبسحر الشرق خصوصا في القرن التاسع عشر عند بعض الشعراء والروائيين وغيرهم ، كما ان هذا لا يعني ان جميع هذه العوامل ظلت ذات ثقل واحد ، فنجد ان عامل « التخصص » العلمي ، وزيادة الموضوعية في التناول ، وخفة العامل الايديولوجي تزيد صعودا الى الوقت الحاضر ومنذ بداية القرن العشرين ، حتى اعلان بعضهم انتهاء « الاستشراق » بدوافعه اعلاه ، وبداية مرحلة علمية بحته كما راينا في مدّعى جاك بيرك ورودنسون .

٢ ـ **الاستشراق ضمن فترته المزدهرة** حتى بدايات القرن ومنتصف القرن العشرين ، لا يستطيع ان يدفع عن نفسه سيطرة الايديولوجيا والسياسة والمصلحة الاستعمارية او العرقية ، كحكم عام . **اما دفوع البعض** ـ كما راينا في البحث ـ عن وجود صور جزئية وممثلين يتعاطفون مع الشرق وذوي موضوعية ، بل وفضلوا حضارة وأفكار ورؤى الشرقيين على الاوربيين ، فهذا صحيح خصوصا الفترة الاكزوتية ، اي فترة القرن الثامن عشر والتاسع عشر عند البعض حيث الاعجاب بالشرق ، كما عند جوته وعشرات آخرين من مختلف الاتجاهات الادبية والحقول العلمية وكما يذكرهم

بتفصيل ادوارد سعيد ورودنسون وسواهما فهؤلاء ليسوا معجبين بشرق واقعي انما بشرق سحري ، شرق خيالي ، ومثل ذلك حديث البعض في القرن الثامن عشر ، اي عصر الأنوار كما يسمى ، فهؤلاء كانوا معجبين « بالانسان » العام لا الانسان التاريخي الجغرافي المتموضع والمؤطر بسمات خاصة ، ودفاعهم عن « الشرق » وانسان الشرق والانسان الاسلامي هو دفاع عن صورة لانسان عام وطبيعة انسانية عامة .

٣ - شعور المستشرقين بالأزمة على حد تعبير أنور عبدالملك في بحثه الاستشراق في ازمة والذي يقتبس منه باحثون كثيرون مثل محمد وقيدي وادوارد سعيد ، بسبب بعد تصويرهم الماهوي الثابت (اللاواقعي) للشرق عن حالة اممه الآن بعد الاستقلال الوطني والاستقلال الاقتصادي الخ فيها وكذلك تغير مناهج الدراسة في حقول الانسانيات واتخاذها صفة « البنية » وربط الظواهر ربطا سوسيولوجيا وحضاريا وكليا ببعضها ، على خلاف المناهج التحليلية والوصفية والتخصصية المقطوعة عن بعضها كما كان الحال عند الاستشراق التقليدي .

هذا الشعور بالأزمة لهذه الاسباب ومحاولة بعضهم الخلاص منها بالقول وهذا أحد حلول ثلاثة بأن الاستشراق انتهى ، وان دراسات جديدة بدات وبمناهج جديدة ، رافضة للايديولوجية الاستعمارية ، والعرقية ، والمركزية الاوربية ، والدوافع التبشيرية الخ ، كما بوضح عن نفسه ورفاقه كل من جاك بيرك ورودنسون ، هو توضيح صحيح ، ولكن كم هؤلاء ، وهل هم شذوذ أم قاعدة ، ان حكم الياس فرح وادوارد سعيد صحيح جدا عندما يقرّان بوجود مثل هذا التوجه ولكنهما يريان انه توجه قلة .

٤ - صحيح انه ينبغي عدم الحكم على جهود المستشرقين ، حتى في دورهم البغيض (الاستعلائي المركزوي الماهوي) من خلال ايديولوجياتهم وحسب ، اذ ان هناك الجانب العلمي البحت ، اكداس من تحقيق النصوص والمعاجم ، والدراسات العلمية ، ويعدد رودنسون حوالي (١٨) حقلا قدم فيها المستشرقون ثروة علمية خالصة ، لا يمكن ان تنسى بسبب تأثيرات ايديولوجية مصاحبة لها ، اي يجب عدم ترك المحرَز كله ، او عدم رمي الطفل مع ماء الغسيل .

اقول صحيح هذا ؛ إلا ان تصور امكانية تخلّي الدارس « الخارجي » عن كل تربيته واتجاهاته وايديولوجياته بشكل كامل هو أمر مستحيل ، وليس من باب الصدفة ان رودنسون نفسه من نتائج بحثه الثاني ومع كل تبرؤه من الاستشراق ، ومع كل تفاؤله بمولد اتجاه متعاطف وموضوعي لدراسة الشرق قال : بما اقول ، دون ان يدفعنا هذا الى التشكيك المسبق بكل من يدرسنا من « الغير » فهناك مفكرون وعلماء موضوعيون باستمرار .

٥ - ونوافق على تقسيم طيب تبزيني للاستشراق الى ثلاثة أنواع ، رافضا بذلك تصوره على نمط ادوارد سعيد او محمد البهي او سواه من رافضي الاستشراق جملة وتفصيلا وتصورهم انه ثابت وليس له أنواع حسب المجتمعات من رأسمالية الى اشتراكية الخ . وهذه الانواع هي :

١ - البرجوازي الاستعماري .

٢ - البرجوازي العقلي الانساني المتنور .

٣ - الاشتراكي .

وقوله ان **الثاني** : يدرس المجتمعات والظواهر على أساس الاختصاص والتحليل والتجزئة وهذا عيبه وليس على أساس بنية الظواهر ووحدتها وارتباطها بالحضارة والمجتمع وبنظرة كلية .

وان **الثالث** : يصلح لدراسة مسائل التاريخ للحضارة والمجتمعات ، وليس لدراسة التراث وتوضيح ذلك هو ان المستشرق مهما كانت موضوعيته وارضيته وبعده الانساني وتعاطفه مع العرب او الشرقيين او الافارقة الخ ، يستطيع ان يقدم او يكون مفيدا في طرائق البحث التاريخي والتراثي وفي مجموعة من النتائج التارخية العامة حول تاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية ، وحول تاريخ كل شعب داخل هذه المجاميع ، لكنهم غير مهيأين لقضايا التراث العربي مثلا باوجهها التطبيقية الخاصة . مع التراث وهذا الأمر متعلق

بالموقف الذاتي لصاحب التراث وهذا الموقف يتكيء على خلفية موضوعية بطبيعة الحال . بحث التأريخ شيء وبحث التراث شيء . التراث لحظة تاريخية في امتدادها وديناميتها ، ولذلك فان البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي ، ولذلك فهو متحزب متحيز لصالحه ، وليس ذلك عيبا ، عكس البحث التاريخي الأكاديمي البارد ، بحيث يمكن لباحث لا ينتمي الى هذا التاريخ ان يحققه ، عكس البحث التراثي .

الهوامش

١ ـ محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . طبعة خامسة . بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

٢ ـ كذلك : ص ٥٨ فما بعد .

٣ ـ كذلك : ص ٦٠ فما بعد .

٤ ـ كذلك : ص ٦١ ـ ٦٣ . واشير الى ان جولدزيهر في كتابه ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، يعتبر مثلا مبكرا على من قال هذا ، فاعتبر الاسلام في القرآن غير كامل ، وخصوصا في عقائد حول الله والمسائل الاخرى وان الفرق الاسلامية وكل الفكر الاسلامي اللاحق هو تطوير وانضاج للقرآن وازالة لتناقضاته . ترجمه محمد يوسف موسى وآخرين ط ثانية ١٩٥٩ ، ص ٧٧ فما بعد .

٥ ـ كذلك البهي ـ السابق ـ ص ٦٦ .

٦ ـ كذلك ص ٦٧ ـ ٦٨ .

٧ ـ محمد البهي ، كذلك ، ص ٢٢٣ ـ ٢٥٥ فما بعد .

٨ ـ كذلك ص ٢٣٢ فما بعد الى ص ٢٤٥ .

٩ ـ كذلك . ص ٢٤٩ فما بعد وكذلك ص ٢٦٣ فما بعد .

١٠ ـ كذلك . ص ٣٠٥ فما بعد .

١١ ـ كذلك . ص ٣١٩ ـ ٣٨٧ .

١٢ ـ كذلك . ص ٣٩٠ فما بعد حتى ص ٤١٧ .

١٣ ـ كذلك . ص ٥٢٠ .

١٤ ـ كذك . ص ٥٢١ ـ ٥٢٥ فما بعد .

١٥ ـ كذلك . ص ٥٣٣ ـ٥٣٤ ، وقريب من هذا تقويم الدكتور قاسم السامرائي في كتابه الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية ، الرياض ١٩٨٣ ، لكنه في اول الكتاب يقر بخاصية اخرى للاستشراق هي الدراسة الدقيقة والتحقيقية الموثقة .

١٦ ـ محمد البهي ، كذلك . ص ٢١٢ ـ ٢١٣ ، وهو يستشهد بكتاب فايس : الاسلام على مفترق الطرق ، طبعة ثالثة كذلك كتاب محمد اسد (فايس) الطريق الى مكة ، ترجمة عفيف البعلبكي . ط اولى . بيروت ١٩٥٦ ص ٢٠ الترجمة العربية . ١٩٥١ ص ١٥١ ـ ٥٢ ونجد شبيها لهذا الموقف على اساس اتصال التبشير بالاستعمار وبالتبشير في كل ما انجزه وفي كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي : التبشير والاستعمار في البلاد العربية . ط ٢ بيروت ١٩٦٤ ، كما يميل الدكتور عرفان عبدالحميد الى راي البهي ، وحتى يستشهد بليوبولد اسد في كتاب آخر للاخير مع ايراد نصوص من بعض المستشرقين يقرون بصعوبة تخلص الدراسات الاستشراقية الى الان من احكامها السابقة ، مؤكدا ثبات طبيعة وماهوية الاستشراق بحثه : المستشرقون والاسلام . بغداد ١٩٦٩ ، خصوصا ص ٤ وص ١٣ ، ص ١٥ ، ص ٢٢ ، ويستشهد بمونتكمري واط وبرنارد لويس وجب ونورمان دانييل .

١٧ ـ ادوارد سعيد : الاستشراق . المعرفة . السلطة . الانشاء . نقله الى العربية كمال ابو ديب . بيروت ١٩٨١ ، وهو ترجمة للاصل بالانكليزية بعنوان : Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Books. N.Y. 1978 .

١٨ ـ مقدمة المترجم ص ٢ .

١٩ ـ كذلك . ص ٣ ـ ٤ ، والمترجم ليس ناجحا في دفاعه عن اغفال سعيد لجوانب (ومستشرقين) ايجابية ومع العرب بقوله انه ليس تاريخا للاستشراق ولا عن الشرق ، بل عن الغرب واشكالاته ، لماذا اذن لا تعطى الصورة عن هذا الغرب او نظرته الى الشرق .

٢٠ ـ كذلك . ص ٥ .

٢١ ـ كذلك . مقدمة المترجم ص ٦ .

٢٢ ـ كذلك . ص ٤ ـ ٥ . ان المترجم يقبل كامر ، مسلم ، الصورة الماهوية الاحادية التي حكم بها على الاستشراق ، لكنه يجعلها ظاهرة حتمية .

٢٣ ـ كذلك . ص ٧ ـ ٩ .

٢٤ ـ ادوارد سعيد ـ الاستشراق ـ ص ٣٨ ـ ٣٩ .

٢٥ ـ كذلك . ص ٤٣ .

٢٦ ـ كذلك ص ٨٨ ـ ٨٩ فما بعد . وادوارد يؤرخ من هنا لنمو الدراسات حول الشرق والتعرف على الاسلام والعرب ، بينما يتكلم عن مراحل لاحقة لهذا في الصفحات السابقة ، ثم يعود الى مراحل لاحقة ، ووجدت ان تنظيم المعلومات يقتضي الترتيب الذي عملته هنا : حتى نكون امام صورة تاريخية متنامية وتاريخية منظمة . ولكي يتسنى للقارىء اجراء مقارنة مشتقة بين ارخنة رودنسون وارخنة ادوارد . وتوجد صور عديدة مثل هذه عند البهي ، وعرفان عبدالحميد ، كتاب الاول الكبير معظمه ، وبحث عرفان ص ٦ ـ ٢١ .

٢٩ ـ كذلك . ص ٩٨ ـ ٩٩ .

٣٠ ـ كذلك ص ١٠٠ ـ ١١٣ .

٣١ ـ كذلك . ص ١١٣ ـ ١١٧ .

٣٢ ـ كذلك . ص ٧١ ـ ٧٢ .

٣٣ ـ كذلك . ص ٧٣ ـ ٧٤ .

٣٤ ـ التفاصيل . المصدر نفسه ، ص ٧٤ ـ ٧٩ .

٣٥ ـ كذلك ص ٨٢ .

٣٦ ـ كذلك . ص ٨٢ ـ ٨٣ .

٣٧ ـ كذلك . ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

٣٨ ـ كذلك . ص ١٢٢ ، وحول هذه التقسيمات العائلية اللغوية والعرقية . بحثنا الآثار الاجتماعية لنظرية التطور في مجلة الاديب المعاصر عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ ومصادره .

٣٩ ـ كذلك . الاستشراق ص ١٢٣ .

٤٠ ـ كذلك . ص ١٢٣ ، حيث يذكر ادوارد سعيد اسماء عدد ممن ينتسبون فكريا للاستشراق الرسمي مثل . غوبينو ورينان ، همبولدت ، ستاينثال ، بيرنوف ، رموزا ، بلمر ، فايل ، دوزي ، وموير ، وجملة جمعيات كالجمعية الآسيوية (ت ١٨٢٢) والجمعية الشرقية (ت ١٨٤٢) والجمعية الآسيوية الملكية (١٨٢٣) ، وكذلك الادب التخيلي وادب الرحلات ويشمل اعمالا لغوته وهوغو ولامارتين وشاتوبريان ، كينغليك ، نوفال ، فلوبير ، لين ، سكوت ، بايرون ، فينيه ، ديزرائيلي ، جورج اليوت ، وغوتييه ، واسماء اخرى اوائل القرن العشرين مثل داوتي ، باريه ، لوتي ، تي. إي. لورنس ، وفورستر . ويعمق هؤلاء جميعا تصور ديزرائيلي لـ « المبهم الآسيوي العظيم » . ص ١٢٣ .

٤١ ـ كذلك . ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

٤٢ ـ لا يشير ادوارد الى امثلة . لكن ما اوردناه عن جاك بيرك (عند تلخيصنا مقال وفيدي) وكتاب رودنسون امثلة على هذا المنحى . حيث يعلن جاك بيرك نهاية الاستشراق ، ومتفقا مع رودنسون يرفضون دراسة الشرق كشرق ، وكذلك لثقافته وانما كحقل من حقول العلوم الاجتماعية او العلمية وهكذا . انظر كلامنا عن الموقف النقدي وممثليه .

٤٣ ـ وقد اوضحنا ايضا في كلامنا عن بيرك ورودنسون المنهج الجديد للدراسة عندهما القائم على اساس البنية الحية للظاهرات والكلية التوحد ، وليس كظواهر جزئية مفصولة ، ووفق منهج تحليلي فقط .

٤٤ ـ ادوارد ـ كذلك ـ ص ١٢٨ ، اما الآراء لهؤلاء عن العقليتين فتشمل ص ١٢٩ ـ ١٦٧ وسنعالج ذلك في بحث آخر لنا باسم « مستشرقين عرب » .

٤٥ ـ كذلك . ص ٢١٤ ـ ٢١٨ وتوجد احكام في ثبات الاستشراق وعن العرقية وممثليها ، وفكرة عقل عربي شرقي متخلف بايولوجيا ص ٢٣٠ ـ ٣١٩ ، وسنعالج ذلك في بحثنا الثاني .

٤٦ ـ د. احمد بن عبود : الاستشراق والنخبة العربية : المجلة التاريخية المغربية ، السنة التاسعة ، العدد ٢٧ ـ ٢٨ ديسمبر تونس . ١٩٨٢ .

٤٧ ـ نفسه . ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

٤٨ ـ حاشية (١) على ص ١٩٩ .

٤٩ ـ بالانكليزية وعنوانه :

Anwar Abdel Malek: Orientalism in Crisis, Diogenes 44 (winter 19631).

٥٠ ـ كذلك . ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ ويؤيد الدكتور عرفان استنادا لطيباوي وآربري ان اول مراكز الدراسات الاستشراقية نشأت لغرض استعماري وتبشيري . بحثه السابق ص ١٣ ـ ١٤ . وكذلك ص ٢٢ ، وانظر كتابي طيباوي وآربري في قائمة المصادر .

٥١ ـ كذلك ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤ .

٥٢ ـ كذلك ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧ .

٥٣ ـ كذلك ص ٢٠٧ ـ ٢١١ .

٥٤ ـ كذلك . ص ٢١٤ ـ ٢١٥ .

٥٥ ـ مجلة « دراسات عربية » .

٥٦ ـ كذلك . ص ٣ .

٥٧ ـ هذه الآراء معروفة ومفصلة في كتب كثيرة تناولت رينان . والكاتب يميل الى كتاب رينان « تاريخ شعب اسرائيل » وكذلك الى « ابن رشد والرشدية » . وما اوردناه هو ملخص مقال الكاتب من ص (٤ ـ ١٢) .

٥٨ ـ كذلك . تلخيص ص ١٢ ـ ١٣ .

٥٩ ـ كذلك . ص ١٨ ـ ٢٢ .

٦٠ ـ كذلك . ص ١٣ ، وص ١٦ ، ١٧ .

٦١ ـ يستشهد الدكتور عرفان عبدالحميد ، كما ذكرنا سابقا باقوال من مستشرقين على بقاء التعصب الديني الغربي في الدوائر الاستشراقية ، لكن من يستشهد بهم دليل على محاولة نقدية لانفسهم ، تتخذ فيما بعد على يد بيرك ورودنسون وآخرين محاولة جادة لدراسة الشرقيات كحقل معرفي موضوعي ما امكن (انظر دعاوى رودنسون فيما بعد عن بحثنا هذا : كذلك انظر آراء وات والآخرين في كتبهم في فهرست المراجع) .

٦٢ ـ كذلك . ص ٢٠ ـ ٢٣ .

٦٣ ـ لاحظ مثلا وسط ص ٢٤ ، وص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ـ ٣٤ .

٦٤ ـ انظر ص ٣٠ .

٦٥ ـ كذلك . ص ٣٣ .

٦٦ ـ كذلك . ص ٣٢ ـ ٣٣ .

٦٧ ـ ص ٣٤ . اما بصدد تخريجه لاقوال بيرك عن « الهوية » وضرورة اخذ التكنولوجيا الغربية ، واستنتاجه منها (ص ٢٦ ـ ٢٩) ان بيرك يتجاوب مع الاستعمار الجديد الخ ما قاله الكاتب ، فاني ارى بعض تخريجاته مبتورة ومبالغا فيها ، ولا تصل الى مستوى التقصي والبحث الموضوعي ، وليس كل راي يحبذ الغرب منهجا او علما او تكنولوجيا هو خدمة للاستعمار الغربي ، فذلك خلط ، فالغرب ليس هو استعمار فقط ، بل هو حضارة وايجابيات بجانب مساوئه .

٦٨ ـ ماكسيم رودنسون : جاذبية الاسلام . ترجمة الياس مرقص . بيروت . ١٩٨٢ .

٦٩ ـ رودنسون . كذلك . ص ١٠ ـ ١١ ويعود رودنسون للكلام عن نظرية « العلمين » في بحثه الثاني ضمن نفس الكتاب ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

٧٠ ـ رودنسون . ص ٦ .

٧١ ـ كذلك . ص ٧ .

٧٢ ـ كذلك . ص ٨ ـ ٩ .

٧٣ ـ كذلك . ص ١٥ .

٧٤ ـ كذلك . ص ١٦ .

٧٥ ـ كذلك . ص ١٧ .

٧٦ ـ كذلك . ص ١٨ .

٧٧ ـ كذلك . ص ١٩ .

٧٨ ـ كذلك . ص ٢٠ ـ ٢١ .

٧٩ ـ كذلك . ص ٢١ .

٨٠ ـ كذلك . ص ٢٢ .

٨١ ـ كذلك . ص ٢٢ .

٨٢ ـ كذلك . ص ٢٣ .

٨٣ ـ كذلك . ص ٢٤ ـ ٢٥ .

٨٤ ـ كذلك . ص ٢٥ ـ ٢٦ .

٨٥ ـ كذلك . ص ٢٦ .

٨٦ ـ كذلك . ص ٢٨ .

٨٧ ـ كذلك . ص ٢٩ .

٨٨ ـ كذلك . ص ٢٩ ـ ٣٠ .

٨٩ ـ كذلك . انظر الامثلة ص ٣١ .

٩٠ ـ كذلك . ص ٣٣ .

٩١ ـ كذلك . ص ص ٣٤ .

٩٢ ـ كذلك . ص ٣٥ .

٩٣ ـ كذلك . ص ٣٥ ـ ٣٦ .

٩٤ ـ كذلك . ص ٣٦ .

٩٥ ـ كذلك . ص ٣٨ .

٩٦ ـ كذلك . ص ٣٩ .

٩٧ ـ كذلك . ص ٤٠ .

٩٨ ـ كذلك . ص ٤١ .

٩٩ ـ كذلك . ص ٤١ .

١٠٠ ـ كذلك . ص ٤٢ .

١٠١ ـ كذلك . ص ٤٣ .

١٠٢ ـ كذلك . ص ٤٤ .

١٠٣ ـ الامثلة ص ٤٤ ـ ٤٥ .

١٠٤ ـ هذا هو تفكير لايبنتز ، ومؤلف مجهول ، وهنري دو بولانفيليه ، وفولتير وجورج سال وياكوب رايسكه وسيمون اوكلي ، وجيبون ، حيث يبين رودنسون دور كل من هؤلاء ، وعند فولتير وكذلك انجلز الاعجاب بالعرب خصوصا وبتسامحهم وعلومهم ويشير الى كتاب فولتير « محاولة عن اخلاق وروح الامم » وكتابا انجلز « جدليات الطبيعة » . رودنسون ص ٤٥ ـ ٤٦ وحواشيها .

١٠٥ ـ كذلك . ص ٤٦ .

١٠٦ ـ كذلك . حيث اسماء الرحالة . ص ٤٧ .

١٠٧ ـ كذلك . ص ٤٨ .

١٠٨ ـ كذلك . ص ٤٩ .

١٠٩ ـ كذلك . ص ٥٠ .

١١٠ ـ انظر التفاصيل ص ٥١ ـ ٥٢ .

١١١ ـ كذلك . ص ٥٢ .

١١٢ ـ يصفها في ص ٥٣ .

١١٣ ـ كذلك . ص ٥٤ .

١١٤ ـ كذلك . ص ٥٥ .

١١٥ ـ كذلك . ص ٥٦ .

١١٦ ـ كذلك . ص ٥٧ . قارن كذلك عرفان عبدالحميد بحثه السابق ، تقويمه لاستشراق القرن الثامن عشر والتاسع عشر سلبيا وكليا ص ١٥ بما في ذلك عن فولتير .

١١٧ ـ كذلك . ص ٥٨ .

١١٨ ـ كذلك . ص ٥٩ .

١١٩ ـ كذلك . ص ٦٠ .

١٢٠ ـ كذلك . ص ٦١ .

١٢١ ـ كذلك . ص ٦٢ .

١٢٢ ـ كذلك . ص ٦٤ .

١٢٣ ـ كذلك . ص ٦٤ .

١٢٤ ـ كذلك . ص ٦٥ .

١٢٥ ـ كذلك . ص ٦٦ .

١٢٦ ـ كذلك . ص ٦٧ .

١٢٧ ـ رودنسون : الدراسات العربية الاسلامية في اوربا (١٩٧٦) منشور ضمن كتابه « جاذبية الاسلام » ـ السابق ـ .

١٢٨ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٦٩ ـ ٧٠

١٢٩ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٧٠ ـ ٧١

١٣٠ ـ كذلك . الدراسات ... ص ٧١ .

١٣١ ـ كذلك . الدراسات . ص ٧٢ ـ ٧٣ .

١٣٢ ـ كذلك . الدراسات . ص ٧٣ .

١٣٣ ـ بحثنا : الآثار الاجتماعية لنظرية التطور مجلة « الاديب المعاصر » عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ .

١٣٤ ـ رودنسون الدراسات . ص ٧٤ .

١٣٥ ـ كذلك . ص ٧٥ .

١٣٦ ـ كذلك . ص ٧٦ ـ ٧٨ .

١٣٧ ـ كذلك . ص ٧٩ .

١٣٨ ـ كذلك . ص ٧٢ ، وفي ص ٧٥ يشير الى ان عيوب الاستشراق الكلاسيكي او العقدي لا تطعن في جمع المعلومات الهائل الذي اتوا به ، والذي من الممكن في احيان كثيرة ان نستخلص منه ما لم يشأ باحثو العصر المعني ان يدخلوه فيه او هم لم يروه .

١٣٩ ـ هذا ملخص وجيز للصفحات ٨٠ ـ ٨٤ من رودنسون ـ الدراسات .

١٤٠ ـ كذلك . ص ٨٤ ـ ٨٥ .

١٤١ ـ كذلك . ص ٨٥ ـ ٨٨ ، حيث يرصد اتجاهات اخرى بين بين ، مع كلام عن الاستشراق في العالم الاشتراكي الشرقي ، وكذلك الى فنومينولوجيا فاردنبرغ وسيميولوجيا (سيمياء) الخطاب الديني (ت. ايزوتسو ، م اركون) ص ٨٦ .

١٤٢ ـ كذلك . ص ٩٢ .

١٤٣ ـ سنسع في هذا المجال دراسة كتاب نديم البيطار : حدود الهوية القومية الذي سيستأنس بنقده لادوارد سعيد بعد قليل ، ان هذا الكتاب يناقش المفهوم السوسيولوجي للقومية ، للثقافة ، للخصوصية ، والمفهوم الميتافيزيقي الماهوي الجوهري نقاشا جيدا .

١٤٤ ـ رودنسون . الدراسات ... ص ٩٣ .

١٤٥ ـ كذلك . ص ٩٤ ـ ٩٥ . وكذلك حتى ص ٩٧ .

١٤٦ ـ كذلك . ص ٩٨ ـ ١٠٠ .

١٤٧ ـ طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٨ ، الفصل الخامس « المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق » .

١٤٨ ـ كذلك . ص ١٩١ .

١٤٩ ـ كذلك . ص ١٩٢ .

١٥٠ ـ كذلك . ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ، وحاشية (١) على ص ١٩٤ المطولة حيث يذكر تيزيني مفصل راي حوراني ورده عليه

١٥١ ـ كذلك . ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ، ويضرب مثلا لذلك احمد الفتيح في احد كتبه ، ويمكن ان نضيف قائمة طويلة لعل محمد البهي على راسها (ذكرنا رايه سابقا) .

١٥٢ ـ كذلك . ص ١٩٦ .

١٥٣ ـ كذلك . ص ١٩٧ ـ ٢٠١ ، وحواشيه المفيدة . حيث يشير الى انطون مقدسي وفؤاد زكريا كمتابعين لرينان وكمنكرين لوجود فلسفة او ابداع فلسفي لدى العرب المسلمين سابقا .

١٥٤ ـ كذلك . ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ، وحواشيه ومصادره .

١٥٥ ـ كذلك . ص ٢٠٢ ـ ٢١٠ .

١٥٦ ـ كذلك . ص ٢١١ وحاشيتها .

١٥٧ ـ كذلك . ص ٢١١ ـ ٢١٣ .

١٥٨ ـ ونذكر هنا ان رودنسون في الوقت الذي يشير فيه الى تصور الاستشراق في البلدان الاشتراكية في الماضي والذي كان مرموقا جدا ، بل جريئا وجسورا ، إلا انه بات في الغالب محصورا في دراسات تفصيلية تقليدية بسبب التنظيرات الرسمية المسيطرة . كتابه « جاذبية الاسلام » المقال الثاني ، الدراسات ... ص ٨٨

١٥٩ ـ كذلك . ص ٢١٥ فما بعد .

١٦٠ ـ كذلك . ص ٢١٧ .

١٦١ ـ كذلك . ص ٢١٧ .

١٦٢ ـ نديم البيطار . « حدود الهوية القومية . نقد عام » دار الوحدة ، بيروت . الطبعة الاولى ١٩٨٢ . ويهمنا منه هنا : الفصل السادس « من (الاستشراق) الغربي الى (استشراق) عربي » . ص ١٥٣ ـ ١٩٦ .

١٦٣ ـ نديم البيطار ـ أعلاه . ص ١٥٣ ـ ١٥٩ وقريب من هذا النقد موجود اوله في مقدمة مترجم كتاب ادوارد سعيد وهو كمال ابو ديب . ص ٩ وقد عرضنا له في اول عرضنا لكتاب ادوارد سعيد . لكن وجدنا انه مخالف لهذا النقد .

١٦٤ ـ كذلك . ص ١٦٠ .

١٦٥ ـ كذلك . ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

١٦٦ ـ كذلك . ص ١٦٢ ـ ١٦٤ .

١٦٧ ـ حول النقاط ٤ ، ٥ ، ص ١٦٤ ـ ١٦٧ .

١٦٨ ـ كذلك . ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

١٦٩ ـ كذلك . ص ١٦٨ .

١٧٠ ـ كذلك . ص ١٦٩ ـ ١٧١ .

١٧١ ـ كذلك . ص ١٧١ ـ ١٧٤ .

١٧٢ ـ كذلك . ص ١٧٤ ـ ١٧٧ .

١٧٣ ـ كذلك . ص ١٧٧ ـ ١٨٢ .

١٧٤ ـ كذلك . ص ١٨٢ ـ ١٨٨ .

١٧٥ ـ كذلك . ص ١٨٨ .

١٧٦ ـ كذلك . ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

١٧٧ ـ هذا تطوير مني لنقد مطول مبهم عند نديم البيطار ص ١٩٠ ـ ١٩٦ . وتنبغي الاشارة الى وجود تقويمات ايجابية مادحة لكتاب ادوارد ، فمثلا يقول امحمد بن عبود : « ... ألقى كتاب (الاستشراق) لادوارد سعيد ـ وهو آخر واعمق دراسة هذه الحركة لحد الآن ـ اضواء جديدة على مشكلة الاستشراق . ويمتاز هذا العمل القيم بمزايا متعددة . اولا اعتمد ادوارد سعيد على مراجع متينة ومتعددة طبقا لمناهج البحث العلمي ، علما بانه استاذ في جامعة كولومبيا الامريكية . فالكتاب عمل جدي . ثانيا ، درس المؤلف حركة الاستشراق بصفته عربيا فادت انتقاداته الى كشف الجوانب السلبية للمستشرقين ... ومما يزيد الأمر دهشة ان هذا الكشف جاء باقلام العرب انفسهم . وكذلك حظي الكتاب بنجاح مذهل سواء في الغرب او في الشرق » ص ٢٠٠ من بحث عبود السابق .

١٧٨ ـ ابراهيم مدكور : بحثه : تاريخ الفلسفة ، ضمن كتاب « الفكر الفلسفي في مائة سنة » بيروت ، ص ٣٦٢ ، ٣٦٧ .

١٧٩ ـ ابراهيم مدكور : في الفلسفة منهج وتطبيقه . مقدمة الطبعة الاولى ، ضمن الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٩ ـ ١٠ .

١٨٠ ـ مدكور : في الفلسفة . ص ١١ .

١٨١ ـ مدكور : الموضع نفسه . الفصل الاول . ص ١٥ ـ ١٨ .

١٨٢ ـ مدكور : في الفلسفة . ص ٢٥ ـ ٢٦ .

١٨٣ ـ مدكور : كذلك . ص ٢٧ ـ ٢٩ . ويقول (الطبعة الاولى ١٩٤٧) « ولو لم يقيض الله لفلاسفة الاسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لاصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من امرهم شيئا يذكر » . ص ٢٨ .

١٨٤ ـ مدكور : في الفلسفة ، منهج وتطبيقه ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٠ فما بعد ـ الى ص ١٩ .

١٨٥ ـ ماجد فخري « الدراسات الفلسفية العربية » ضمن كتاب « الفكر الفلسفي في مائة سنة » ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٤ . ويشير في مكان لاحق الى اهمية دورهم في تحقيق النصوص ص ٢٤٧ .

١٧٦ ـ طيب تيزيني ـ من التراث الى الثورة ـ السابق . حاشية (١) على ص ٢١٦ ، واقتباسه هو عن نفس مقال ماجد الذي فصلناه اعلاه .

١٧٧ ـ احمد محمود صبحي ، اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي » ضمن كتاب « الفلسفة في الوطن العربي المعاصر » ، بيروت ١٩٨٥ ص ١٠١ فما بعد .

١٨٨ ـ احمد محمود صبحي ـ السابق ـ ص ١٠١ ـ ١٠٢ ، وهو يشير الى نفس ماجد المستخدم منا سابقا .

١٨٩ ـ كذلك . ـ السابق ـ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

١٩٠ ـ انظر عرضنا لبحث كل منهما عند كلامنا عن رافضي الاستشراق وتصوره تصورا ماهويا ثابتا .

١٩١ ـ الدكتور الياس فرح : مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية ، جامعة بغداد ، بغداد ١٩٧٩ .

١٩٢ ـ كذلك . ص ١٠ ، وذكره لانماط الدراسات كلها من ص ٧ ـ ٢٠ .

١٩٣ ـ كذلك . ص ١٢ ـ ٢٠ .

: مراجع ، واستشارات مفيدة ، وبحسب ورودها (بالعربية)

١ ـ محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » . طبعة خامسة . بيروت ١٩٧٠ .

٢ ـ جولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين . ط ٢ ١٩٥٩ . .

٣ ـ الدكتور قاسم السامرائي : « الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية » الرياض ١٩٨٣ .

٤ ـ ليوبولد فايس (محمد اسد) : الاسلام على مفترق الطرق . طبعة ثالثة الترجمة العربية ، ١٩٥١ .

٥ ـ ليوبولد فايس (محمد أسد) : الطريق الى مكة . ترجمة عفيف البعلبكي . ط اولى . بيروت . ١٩٥٦ .

٦ ـ عمر فروخ ومصطفى خالدي : التبشير والاستعمار في البلاد العربية ط ٣ بيروت . ١٩٦٤ .

٧ ـ الدكتور عرفان عبدالحميد : المستشرقون والاسلام . بغداد ١٩٦٩ .

٨ ـ ادوارد سعيد « الاستشراق ، المعرفة . السلطة . الانشاء » نقله الى العربية كمال ابو ديب . بيروت ١٩٨١ .

٩ ـ الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي : الآثار الاجتماعية لنظرية التطور . مجلة الأديب المعاصر ، عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ .

١٠ ـ د. امحمد بن عبود . « الاستشراق والنخبة العربية » المجلة التاريخية المغربية . السنة التاسعة . العدد ٢٧ ـ ٢٨ ديسمبر تونس ١٩٨٢ .

١١ ـ محمد وقيدي : تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق ، مجلة « دراسات عربية » (مصورة

والعدد مفقود وكذلك السنة) .

١٢ ـ ماكسيم رودنسون : « جاذبية الاسلام » ترجمة الياس مرقص . بيروت ، ١٩٨٢ .

١٣ ـ دكتور نديم البيطار : « حدود الهوية القومية » دار الوحدة . بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ .

١٤ ـ طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، الطبعة الثانية . بيروت ١٩٧٨ .

١٥ ـ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه . مقدمة الطبعة الاولى ، ضمن الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ . وكذلك الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٧٦ .

١٧ ـ ماجد فخري : الدراسات الفلسفية العربية . ضمن كتاب « الفكر الفلسفي في مائة سنة » ـ السابق ـ .

١٨ ـ أحمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي . ضمن كتاب « الفلسفة في الوطن العربي » بيروت ١٩٨٥ .

١٩ ـ الدكتور الياس فرح : مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية . جامعة بغداد ، بغداد ١٩٧٩ .

٢٠ ـ الأب يوكيم مبارك : بحوث حول الفكر المسيحي والاسلام في الأزمنة الحديثة وفي الزمن المعاصر ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٧٧ .

٢١ ـ هشام جعيط : اوربا والاسلام (النسخة العربية) دار الحقيقة . بيروت (النسخة الفرنسية ١٩٧٨) .

مراجع واستشارات مفيدة (بالانكليزية)

1. Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Books. N.Y. 1978.

2. Anwar Abdel Malek: Orientalism in Crisis, Diogenes 44 (winter 1963).

3. Southern R.W. Westren Views of Islamn in the Middle Ages, Harvard University press, 1962.

4. Tibawi, A. L. English Speaking Orientalists, A Critic of their Approach to Islam and Arab Nationalism, Islamic cultural Center, London 1964.

5. Arberry, A.J. The Cambridge School of Arabic, Cambridge 1948.

6. Maxime Rodinsson: The Legacy of Islam, 2nd ed, Oxford at the clarendom press1974

حيث شارك ببحث « الصورة الغربية والدراسات الغربية للاسلام » . ص ٩ ـ ٦٢ . وترجم الى العربية في العدد الثامن من « عالم المعرفة » ترجمة محد زهير السنهوري لهذا الجزء فقط ، ويشمل خمسة فصول ، ثم ترجمت الفصول الخمسة الاخرى في قسمين عدد (١١) ، (١٢) من « عالم المعرفة » .

7. مونتغمري واط « تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى » في :

Watt. W. M: Revue des etudes Islamiques, Paris, vol. 40, 1972. p. 7-41, 297-327, vol 41, 1973, p. 127-156.

بقلم احوارد سعيد

ترجمة الدكتور عبد الله الدباغ

كلية الآداب - جامعة صلاح الدين

ريمون شواب ونسق الأفكار

هذه ترجمة الفصل الحادي عشر من كتاب ادوارد سعيد الموسوم (العالم والنص والناقد)
Edward Said
The World, Th e Text and The Critic,
(Faber and Faber), London 1988.
وهو يعالج موضوعاً قريباً من الموضوعات التي يعالجها في كتابه المعروف (الاستشراق) وعلى الرغم من اختلاف المترجم مع الكاتب في بعض من افكاره وتعبيراته في كل من الكتاب المذكور والمقالة المترجمة ادناه فان فيها فوائد كثيرة لتعريف القراء بعمل شواب باعتباره من الاعمال الاساسية في الاستشراق الفرنسي .
(المترجم)

إنّ الشاعر ، وكتاب السيرة ، والأديب ، والمحرر ، والمترجم ، والباحث ريمون شواب غير معروف (لدى اكثر خبراء الحركة الرومانسية الانكلو - اميركيين الكبار ، مثلاً) ولم يُترجم اي عمل من اعماله الى الانكليزية . هذه مفارقة محزنة بالنسبة الى رجل لم تتقيد اهتماماته بالحدود القومية وكانت قابلياته دولية بصورة عميقة . ولد شواب في نانسي سنة ١٨٨٤ ومات في باريس سنة ١٩٥٦ . القليل الذي يُمكن اكتشافه بسهولة عن حياته وشخصيته يأتي من ثلاثة اعداد من مجلة (Mercure de France) التي ظهرت فيها بعض اشعاره غير المنشورة آنذاك ومذكراته اضافة الى ذكريات اصدقائه عنه [١] . يبدو انه كان رجلاً هادئاً ومتواضعاً نوعاً ما قضى اكثر حياته في خدمة الآداب . قام شواب خلال سنين قليلة (١٩٣٦ - ١٩٤٠) مع كاي لافو بتحرير مجلة مكرّسة للشعر تُسمى (Yggdrasill) تميزت بسعة أفقها واهتماماتها وبانفتاحها امام تيارات في الشعر خارج ماهو اوروبي أوسائد . يترك شواب انطباعاً بانه كان له ذوق رجل يصعب ارضاؤه وطبيعة تأملية ، منعزلة ، وحس ديني قوي ، غير صريح ، دفعه الى ترجمة اناشيد شعر المزامير (Psalms) في الكتاب المقدس وكتابة قصيدة ملحمية عن نمرود دون أن يكون مستلزماً بالضرورة باية ديانة منظّمة .

انتج شواب كتباً عن شخصيات أدبية غير معروفة الا قليلاً مثل الامير بورج . وعندما طُلب منه ان يكتب مقدمة لترجمة فرنسية لـ (الف ليلة وليلة) كتب بدلاً منها ثلاثمائة صفحة عن أنتوان كالان ، وهو شخصية ادبية من أواخر القرن السابع عشر كان أول مترجم فرنسي (لليّالي) . هذا يذكرنا باهتمام بورخيس بالشخصيات الادبية الغربية من امثال جون ويلكنس و ج . ك . جيسترتن التي استفادت من دراساته عنها وذلك لان الكتب غير المعروفة والكتاب البعيدين عن الاضواء لايلقون مثل هذا الاهتمام عادةً . يكشف كل من شواب وبورخيس عن تحفُّظ اساسي في شخصيتيهما مرتبط بفكرة ما لارمُية تقريباً عن الكتاب - حياة الكتاب والسعي وراءه والبطولة الهادئة المكتشفة فيه على الرغم من المجهود الذي يفوق التصور الذي يُبذل من اجله . يتكون لدى المرء وهو يقرأ شواب ، وبالطبع بورخيس ايضاً ، الاحساس بأنه امام مكتبة خاصة للانسانية يتم التقدم نحوها ووصفها واكتشافها ببطء ويتم تقديرها في النهاية لما تحتويه لامن الروائع الثقيلة الوزن ، بل ، من الاعمال المفاجئة في غرابتها .

التفاصيل التي لاتنتهي هي ميزة الاعمال البحثية الرئيسية لشواب والتي يعتبر كتابه (النهضة الشرقية) (La Renaissance orientale) أعظم انجاز فيها [٢] .

الموضوع الذي يرتكز عليه هذا العمل هو التجربة الأوروبية للشرق المبنية بدورها على الحاجة الانسانية لاستيعاب ماهو « اجنبي » و« مختلف » ويأتي شواب في وصفه لهذه التجربة بموهبة فريدة في معالجة تفاصيل مركّزة جمعها بصورة دقيقة .

فالشرق في نظر شواب يبدو غريباً وغير مألوف في البداية فهو مكمّل للغرب ، وبالعكس . والرؤية هنا ، كما وصفها أحد المعجبين

بشواب ، هي رؤية الانسانية المتكاملة[٣] والاسلوب ـ كما هو متضمنٌ في العبارات اللفظية وفي زاوية الرؤية الخاصة ـ حسّاس وصعب في الوقت نفسه وذلك لأن شواب قادر دائماً على وصف ظاهرة معينة كما هي لذاتها وباعتبارها شيئاً اثرّ في حياة الكثير من الناس مدة طويلة من الزمن . انه يستطيع ان يبذل الجهد المثابر المطلوب لتوثيق التبادلات الثقافية بين الشرق والغرب ولكنهُ يستطيع ايضاً ان يخلق زوايا ساحرة محميَّة من الخطوط العريضة لموضوعه الواسع والتي كثيراً ماتظهر فيها اماكن مألوفة وحميمة .

وسنكتفي هنا بمثالين : الأول ، في وصف سلسلة الاحداث المعقدة التي سبقت مغادرة كالان باريس الى تركيا ، فشواب يكشف عن اسلوب موليير في الاشارة الى هذه الاحداث في مسرحية (البرجوازي النبيل) (Le Bourgeois gentilhomme)[٤] .

أما في كتاب (النهضة الشرقية) فان شواب لايثبت التعايش الغريب بين علوم الحياة ، وعلم اللغات الهندو ـ أوروبية حسب بل التفاعل المتبادل لهذه القوى في أعمال كوفيه ايضاً اضافة الى تأثيره الاجتماعي في الصالونات الباريسية في تلك الاثناء ، سواءً كانت هذه المجموعة من العبارات الشّفافة ظاهرياً التي ينطق بها مسيو جوردان او كان حضور كوفيه في الصالونات التي كان يرتادها بلزاك فان شواب يفسرّ مجموعة كبيرة من الاشارات مثبتاً مثلاً ، ان اللغو الفارغ بين محدثي النعمة يُخفي اشارات الى ازمة في العلاقات بين لويس الرابع عشر والبلاط التركي او ان فهم بلزاك لانحيازات كوفيه العلمية كان مظهراً من مظاهر الانتشار الثقافي الخاص بباريس في العشرينات من القرن الماضي .

التفاصيل في هذه الحالات تدل على التأثير ـ كيف يتّصل كاتب معين بآخر او حادثة بأخرى . الا ان شواب ، مثل اريك آورباك ، مقترٌ في اعطائه التفسير النظري لما يقوم به . ومثل آورباك اثناء مناقشته المفهوم الكلاسيكي للأسلوب الرفيع والاسلوب الواطيء في الكتابة في كتابه ، (المحاكاة) (Mimesis) ، يكتفي شواب بتبني فكرة اساسية ساذجة تقريباً في وضوحها وهي تأثير الشرق على الغرب وجعل آثار هذه الفكرة تظهر في اماكن لاتحصى في الكتلة الواسعة للآداب اللاحقة . وفي الحقيقة ان التشابه مع آورباك والتشابه الأقوى مع ارنست روبرت كرتيس يؤكد علم شواب اللغوي وخاصة قابلية هذا العلم على الكشف عن كيفية قيام الوحدات الهائلة (الميدان الثقافي اللاتيني مثلاً أو الشرق) بالاحياء والعيش والتجسيد في نصوص معينة في العصور والثقافات اللاحقة . ان شواب مثل آورباك وكرتيس وبورخيس ، مسحور بصورة النص باعتباره موقع الجهود الانساني ومجمعاً خصباً للهوية الثقافية تنشر الحياة الانسانية في كل مكان وزمان نتيجة ذلك . ان اهمية النهضة الشرقية (العبارة مأخوذة من كتاب ادكار كوينيه المهمَل عبقرية الاديان ـ Le Genie des religions الصادر في ١٨٣٢) بالنسبة الى شواب هي انه بينما حبست النهضة الكلاسيكية الانسان الاوروبي ضمن أسوار ميدان يوناني ـ لاتيني مكتفٍ ذاتياً فان هذه النهضة اللاحقة طرحت العالم كله امامه . ان النهضة الثانية ، كما يقول عنها شواب في احدى التعميمات المحكمة التي يزخر بها كتابه ، جمعت بين الهند والقرون الوسطى وهكذا ازاحت قرون اوكستس ولويس الرابع عشر . وقد قامت بمهمة الازاحة العواصم العظيمة كلكتّا جهّزت ، ولندن وزّعت ، وباريس رشّحت وعمّمت .

ان نظرة شواب الى الشرق عميقة ومفيدة الى حد ان المرء سيكون دون شك اقرب الى الصحة لو وصفهُ بأنه محبٌّ للشرق وليس مستشرقاً أي انه رجل يهتم اكثر بالفهم والادراك الواسعين بدلاً من مجرد التصنيف عن بعد[٥] .

يعتقد شواب ان الادراك الاوروبي للشرق بالدرجة التي يمكن ان يقال انه كان مؤثراً قد فعل فعلته وذلك لأن التأثيرات الشرقية في الثقافات الرومانسية وما قبل الرومانسية ظاهرة في كل مكان . ومع هذا فان باحثين حديثين في الفترة الرومانسية هما هارولد بلوم و و .ج . بَيت ، قد طرحا الرأي المعاكس القائل بأن جميع انواع التأثير قد انتجت قلقاً وشعوراً بالنقص والتأخر لدى كتّاب تلك الفترة الذين كان الابداع غير المتأثّر بالنسبة اليهم اسمى الأهداف وابعدها مثالاً . بينما يعتقد شواب ان الرومانسية رحّبت بالشرق وعدّته تأثيراً يفيد الشعر والنثر والعلوم والفلسفة . اذاً هنالك مساهمة واحدة نظرية وبحثية رئيسة لعمل شواب : التأثير في الادب الرومانسي بصفته اغناءً والحاحاً مفيداً بدلاً من ان يكون تقليلاً او حضوراً مقلقاً . ولكن مرة ثانية هنالك التفاصيل التي يراها ويجهزّها شواب بوفرة لمساندة التعميم . يبدو ان شواب يقول اذا كان هذا العدد الكبير من الاعمال ـ التي يؤرخها بتفصيلية ـ قد توجه عن وعي وعن ارادة الى اكتشاف الشرق فعلينا اذاً ان نعتبر التأثير في النهاية مجهزاً لشيء كان بدونه يُحَس بغياب مُرهق . والصورة

الناجحة ليست للمنافسة العنيفة بين الكتّاب من اجل الزمان والمكان التي رسمها بلوم بهذا الالحاح وانما تكيّفاً لانهائياً مشابهاً لما يجده شواب في المزاج الآسيوي الذي لايقارن بين التجديد والتأخر ولكنه يرى الزمن كله ملكاً للشاعر : « انه يُكرّر الانماط المتمازجة الى ما لا نهاية لااقتصاداً في الوقت بل لان في متناوله هذا الوقت الكثير بحيث لاخطر هناك في نفاده اثناء صرفه على تفاصيل صغيرة عابرة بالضرورة »[٦] .

إذن نقد شواب هو من النوع المتعاطف . المتقابلات والتعارض والمتعاكسات ـ مثلاً بين الشرق والغرب او بين كاتب وآخر او بين عصر وآخر ـ تُقلب في كتاباته الى خطوط تتقاطع ولكنها في تقاطعها ترسم صورة انسانية واسعة وواحدة .

كان ينوي قبل موته بسنة واحدة بضرورة « تأريخ الشعر العالمي » لكنه للأسف لم يكتبه . وكل ما امكنه القيام به هو رسم الخطوط الخارجية للأدب باعتبارها خطوة في ذلك الاتجاه .[٧] تهيمن الصورة الانسانية دائماً على نقد شواب ـ ولكن مايثير اهتمامنا هو ان هذه الصورة تبدو غير مستمدة من فرضيّاته المسبقة . هنالك تفاصيل المجهود الانساني ، ثم تنظيم هذه التفاصيل ، واخيراً تصويرها بشكل كلي . وفي محاولته الاستحواذ على موضوع دراسته ثم اعادة تكوينه ينتمي نقد شواب الى نقد جورج بوليه والبير بيگن وألبير تيبو وجان ستاروبينسكي وآخرين من الذين يهيمن خيالهم الحليم المنخرط انخراطاً تاماً في عملية جمع المعلومات . ولكن بخلاف هؤلاء وربما باستثناء ستاروبوبينسكي في كتابه (اختراع الحرية) (L'invention de la liberte) فان شواب باستمرار تحت ارشاد الاحداث واللحظات التأريخية المتميزة وحركات الافكار الواسعة . يمثل الوعي لدى شواب عملية ثقافية محملة بثقل التجربة الاستقرائية للعالم وفيه . سواء كان شواب يصف بروز علم اللغة مع الاكتشافات المتعددة في حقول لغات الزيند والسنسكريتية والسامية والهندو ـ اوروبية او التمازج الخيالي الفني للموضوعات الشرقية في الآداب الانكليزية والفرنسية والالمانية والاميركية او حتى المعلومات الدقيقة للنشاط العلمي او الفني . كانت كتاباته للمدة بين ١٧٧١ و ١٨٦٠ كنزاً من الكنوز بالمعنى الحرفي للادراك والمعلومات . واكثر من هذا فانها تعمّق تقديرها لنوع خاص وفريد جداً من البحث العلمي الهادىء الذي نادراً ما ، حسب ما اعتقد يُدرس دوره من قبل منظري النقد او الأدب .

وعلى الرغم من المظاهر فان شواب ليس تين او لانسون . فالمفهوم التأريخي ليس علماً بالنسبة اليه على الرغم من ان الحقائق تستحق عنده الاحترام . ولكن تأريخ الانسان يحصل على قوته الدافعة من الرغبة في الحقيقة لا من مجرد تثبيتها ببساطة : التاريخ « يعلمنا ان تثبيت الحقيقة اقل اهمية من جعل حقيقة معينة مرغوبة . واي مخترع عظيم اكتشف حقيقة جديدة دون البحث عنها اولاً في المكان الخاطىء »[٨] . لقد كتب شواب هذا عن المستشرقين الاوائل لكنه ينطبق ايضاً على كتاباته .

ان الدراما الثقافية الهائلة التي اهتمت بها ابحاثه العلمية كلها كانت تدور حول الصراع بين المؤكّدات (وليس الحقائق) سواء كانت مكتسبة او محسوسة التي تحدث داخل ثقافة معينة او فيما بين الثقافات . مستمداً القوة من خلفيته الخاصة .

يرى شواب ان العامل اليهودي ـ المسيحي في الثقافة الغربية قد اضطر الى الخضوع لاكتشاف مدنية اقدم . وهكذا فان علم اللغات الهند ـ اوروبية ينافس اولوية المجتمع العبري في التفكير الاوروبي وفيما بعد تكيف هذا التفكير مع ذا الاكتشاف معيداً الى العالم وحدته مرة ثانية . ولكن الدراما المشوّقة للاستشراق كما يشرحها شواب في الصفحات الثلاثين الرائعة الاولى من كتابه (النهضة الشرقية) هي النقاش الذي اثارته حول معنى كلمة « البدائي » وكيف يمكن رؤية عوالم مختلفة باعتبارها تستطيع ادعاء الابداع والعبقرية وكيف طرا تحويل واضح في السنين بين ١٧٧٠ ـ ١٨٥٠ على افكار المدنية والوحشية والبداية والنهاية والاونتولوجيا والثيليولوجيا : « في اللحظة بالذات التي انتشر فيها شوق الى الاختلاف في اوربا كلها من خلال ازمة واحدة برزت من موجة الثورات السياسية فان هذه الاستشراقات التي لاتحصى التي شكلت التنافر الاساسي في الغرب انفجرت على الملا (ص ٢١) . مهمة شواب اذاً هي دراسة تطور صورة الغرب للشرق من البدائي الى الحقيقي اي من الانبهار وغير المصدّق والممزّق الى (التبجيل المتنازل) . هناك بوضوح افقار مُحزن عند الانتقال من صورة الى اخرى . ولكن الدراسة حكيمة ومعدّلة وموسوعية في مداها بحيث نشعر بان الافقار ليس مسألة مزاج بقدر ماهو قانون للتغيير الثقافي . يتحول الشرق من (مكتبة ... حُرِمَت من الاقسام) (ص ٣٠) الى ميدان بحثي او ايديولوجي : (هذه الاكتشافات تتجه نحو التخصص) (ص ٣٣١) . قبل ١٨٠٠ كانت اوربا تملك (العالم

الكلاسيكي) الذي كان هوميروس فيه اول وآخر مثال على الكمال الكلاسيكي . بعد ١٨٠٠ يتدخل عالم دنيوي آخر هو العالم « المنشق » لقد انتهى الاعتماد على الحكايات الخرافية والتقاليد والآثار الكلاسيكية . بدلاً من ذلك تدفع النصوص والمصادر والعلوم التي تعتمد على عمل صعب ومتعب ومثير للمشاكل بحقيقة جديدة امام الفكر . وموضع اهتمام شواب هو كيفية حدوث هذا والسرعة التي يتم فيها تحويل حتى الجديد وغير المألوف الى شيء تقليدي .

الا ان احدى الخصائص المميزة لأبحاث شواب هي انها لاتعالج بصورة صريحة الحماقة الصرفة والجنون الذي خلقه الشرق في اوروبا . فان النهضة الشرقية باعتبارها موضوعاً ليست تياراً اقل غرابة من التيارات الاخرى في الخيال الرومانسي التي وثقها ماريو براز وان شواب ليس أقل اهلية من براز للتعليق عليها . ولكنه لايقوم بهذا التعليق حتى عندما يسجل بالتفصيل ، مثلاً ، جنون حياة انكيتيل ـ دوبيرون عندما اجتاز الغابات وتحمل مصاعب جسدية لاتصدق ولم يُعرف كباحث حتى السنين الاخيرة في حياته . ولا يفسر « نكران ذات الباحثين » مثل هؤلاء الرجال الا جزئياً . ان ماراوه في الشرق وما شعروا به تجاهه قد أخذ ، حرفياً ، بعقولهم في الكثير من الحالات ولكن شواب مهتم بعرض التطابق الانساني بين هذه النهضة والنهضة السابقة الى الحد الذي يجعله يهمل تلك الحماسات الجنونية التي انتجت رجالاً مثل بيكفورد وانكيتيل ورينان وريكرت كما انه بالمقابل عندما تتجنب النهضة الشرقية لشواب الجوانب المركبة للتجربة الاوروبية في الشرق فانها تبتعد ايضاً عن الاشتهاء الرومانسي العظيم للطبيعة وللرهيب والوعي المعمق والثقافة الفولكلورية .

(النهضة الشرقية) هي في الحقيقة ذروة حياة شواب البحثية على الرغم من انها تقع زمنياً في وسطها تقريباً . وكما ان موضوع الكتاب هو التهيؤ للشرق والالتقاء معه ثم استيعابه من قبل الغرب ، كذلك يتم الايحاء اليه في كتابات شواب السابقة والاستناد اليه في كتاباته اللاحقة .

سأتناول هنا بايجاز عن حلقة من الكتب والمقالات التاريخية والبحثية التي تحيط بـ (النهضة الشرقية) التي تقع خارجها الكمية الكبيرة من الشعر والقصة والترجمة التي انتجها شواب في تلك الفترة . ونلاحظ هنا انتقال شواب بين الاخلاص الخطي والنَّسَبي الى موضوعه وطموحاته البنيوية الشاملة لاظهار الصورة السُّبقية والكمون والانكسار على الرغم من التاريخ الخطيّ اي باختصار ، الانتقال في اسلوبه بين البنوّه والانضمام بصفتها انماطاً ملاحظة ودراسة التاريخ الثقافي .

كان اول كتاب لشواب هو (حياة انكيتيل ـ دوبيرون) (١٩٣٤) وهو سيرة حياة الباحث الفرنسي ومنظر المساواتية وصاحب المعتقدات العالمية (ينسيني وكاثوليكي وبرهمي) الذي ترجم في السنين بين ١٧٥٩ و ١٧٦١ (زنيد آهيستا) بينما كان في سورات . اعتبر شواب هذه الترجمة حدثاً طليعياً تبعه العديد من الوثائق المترجمة التي ظهرت في الغرب ابان النهضة الشرقية . اضافة الى تحليل غير انتقادي لحماقات وحماسات انكيتيل الغريبة نجد في الكتاب اشارات الى معظم موضوعات شواب اللاحقة . أول هذه الموضوعات « نكران ذات الباحثين » وانعدام الانانية اثناء البحث عن مخطوطة والالتزام التام بقضية العلم : « مانعتبره نحن كوارث كانت بالنسبة اليه مجرد فرصة اخرى لتعلم شيء جديد »[٩] وثانيها ولع شواب بالتفاصيل المثيرة عندما يصف ، مثلاً ، ظروف الحياة الحقيقية على متن سفينة في القرن الثامن عشر او عندما يؤرخ علاقات انكيتيل مع كرم وديدرو ووليام جونز وهيردر .

اما ثالثها فهو اهتمام شواب بالمنافسة في الفكر الاوربي بين الاسبقية الشرقية و « التاريخ » التوراتي . لقد كان كل من انكيتيل وفولتير مهتمين بالهند ، وبالتوراة « احدهما ليجعل التوراة أقل قابلية للجدال ، والآخر ليجعله اقل قابلية للتصديق »[١٠] وتتطور قابلية شواب في صنع العبارة البارعة في اعماله اللاحقة وتصبح المقاطع على درجة غير اعتيادية من الجمال .

ولكن الموضوع الذي يكرس خيال شواب لهُ اكثر فانه حياة الصور والاشكال في الوعي الانساني التي يكتشف وجودها دائماً في سياق تاريخي معين . التاريخ الثقافي هو دراما لان الافكار المستمدة من الصور النموذجية تدفع ، الانسان الى الصراع من اجلها من جهة وتخلق لدى الانسان ، من جهة اخرى ، نوعاً من السلبية المسحورة اوحتى ، كما في حالة انكيتيل ، رغبة مربكة لجميع الافكار والمعتقدات بغض النظر عن التناقض فيما بينها . الصور هي مصنوعات تاريخية شبه طبيعية خلقت نتيجة التفاعل بين (نحن وانتم) . اضافة الى هذا فهي محدودة في عددها نتيجة اقتصاد الخيال ، وقوية في مداها : الشرق ، الغرب ، المجتمع الانساني ، الاصل ، الالهي . وتشكل هذه الصور جدولاً يولد الغرام والمغامرة

الثقافية التي يتم التعبير عنها بافكار متصارعة او متآلفة مع بعضهما . وعلى الرغم من ان الفكرة والصورة تبدوان وكانهما تتحركان بحرية ، فانهما قبل كل شيء من نتاج الانسان . ثم تصبحان فيما بعد النقاط المركزية للمؤسسات والمجتمعات والعصور والثقافات لان الصور هي الثوابت في التجربة الانسانية والافكار التي تولدها بصورة شرعية تتخذ اشكالاً مختلفة وقيماً متغيرة .

في مقطع من (حياة انكيتيل) يشرح شواب التفاعل الذي يسيطر على كتاباته : « انه يذهب الى آسيا كي يجد دليلاً علمياً على اولوية الشعب المختار وعلى الانساب المذكورة في التوراة ولكن سرعان ماتؤدي تحقيقاته الى نقد النصوص نفسها التي كانت تُعد نصوصاً ملهمة ـ تلك العملية التي اثبتت الاشوريات (Assyriology) فيما بعد انها عملية غير قابلة للارتداد »[11] .

افكار الضرورة هذه لها بعد فيزيائي لايعبر عن التحول في الثقافة بين المحدَّد وغير المحدَّد (اي عندما يتحدث شواب ، مثلاً ، عن الاستشراق قبل انكيتيل ويصفهُ بـ « السعي وراء التوافه الغريبة »[12] حسب ، بل عن التحولات في مفاهيم المسافة والزمن والعلاقة والذاكرة والمجتمع واللغة والجهد الفردي ايضاً :

في سنة ١٧٥٩ اكمل انكيتيل ترجمته (للافيستا) في سورات وفي سنة ١٧٨٦ اكمل ترجمته (للاوبانيشاد) في باريس ـ لقد حفر قناة تصل بين نصفي العبقرية الانسانية وتحرر الانسانية القديمة من حوض البحر الابيض المتوسط ، قبل ذلك باقل من خمسين سنة كان مواطنوه يتساءلون كيف يستطيع أحد أن يكون باريسياً .. قبل انكيتيل كان المرء يبحث عن معلومات عن الماضي البعيد لكوكبنا بصورة مقتصرة على الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب العظام . كانت التوراة تُعتبر صخرة وحيدة ونيزكاً . لقد كان هناك كون كامل من الكتابة ولكن لم يُبد ان احداً كانت لديه اية فكرة عن سعة تلك البلدان المجهولة . وقد بدأ هذا الادراك مع ترجمته (الافيستا) ووصلت قمماً عالية نتيجة اكتشاف لغات آسيا الوسطى التي تضاعفت بعد بابل . لقد اقتحمت في مدارسنا التي كانت محدّدة حتى ذلك الوقت بالتراث اليوناني ـ اللاتيني الضيق لعصر النهضة رؤية حضارات لاتُحصى وآداب لامتناهية من اقدم العصور اضافة الى هذا لم يُعد العدد القليل من الاقاليم الاوربية الاماكن الوحيدة التي تركت اثرها في التاريخ ولم يعد « الاتجاه الصحيح للكون راسخاً بين شمال اسبانيا وشمال الدانيمارك من جهة وانكلترا والحدود الغربية لتركيا من جهة اخرى »[13] .

وتحقق صورة شواب لانكيتيل الكثير في محاولتها تبديد « الغموض الذي يكتنف بدايات الاكتشافات دائماً »[14] . ويجد شواب اخيراً بداية التغيير في الرؤية مولّدة من قبل جزء ناقص وغامض من (الزند آفيستا) ظهر في اوكسفورد فبينما « نظر الباحثون الى القطعة المشهورة في اوكسفورد ثم عادوا الى دراساتهم ، نظر اليها انكيتيل وذهب الى الهند »[15] .

على الرغم من ان شواب قد عبّر في النهاية عن بعض التحفظات تجاه النمط الغربي التقديسي لكتابة السيره فان كتابه التالي (حياة الامير بورج) يحكمه الاطار القديم للحياة والاعمال . ولد بورج في ١٨٥٢ وتوفي في ١٩٢٥ وعلى الرغم من انه حصل على اعجاب عدد من المؤلفين من بينهم ـ آدمون جالو وهنري دي رينيه ـ فانه على اكثر احتمال سيبقى كاتباً ثانوياً مغموراً[16] . الكتاب عن بورج هو اقل مؤلفات شواب بروزاً ويتساءل المرء عن السبب ـ باستثناء العلاقات الشخصية غير المتطورة التي يلمحّ اليها بين بروج وشواب ـ الذي دفع به الى القيام بهذه المهّمة بالذات كاطروحة تكميلية في السوربون . نحصل في الكتاب احياناً على لمحات من شواب الاصيل خاصة في تحليله لانتقائية بورج اضافة الى قابليته على الاحياء الروحي في حياة اعتيادية في مجملها . كما يجب ايضاً أن لانغفل عن حقيقة ان شواب كان في اوائل الستينات من عمره عندما قدم للحصول على الدكتوراه بصورة رسمية ومثّل احد موضوعات دراسة من دراساته ، حوّل نفسه من أديب الى باحث اكاديمي . ان التعرُّجات الخاصة لاعمال شواب ـ ذلك المدى الواسع الجذّاب الذي تحصل فيه تفاعلات الافكار التي كان على هذه الدرجة من الخبرة في وصفها ـ سمحت له بالحد الاعلى من تحويل النفس مع الحد الاعلى ايضاً من التماسك والتعبير الدقيق « ولهذا من الصعب ان نصدق ان الحدّة الداخلية لحياة بورج هي ليست في الحقيقة حدة شواب نفسه التي عزاها الى روحية الاخلاص الرفاقي لبورج .

ان التباين مع كتاب (النهضة الشرقية) الذي أعقب ذلك الكتاب بسنتين في ١٩٥٠ ، واضح بصورة مباشرة ، فالعنوان التالي المفصل لمفردات هذا الكتاب يشبه موسوعة ان لم يشبه ايضاً منهاجاً للدكتوراه في الآداب الشرقية / الغربية (وبالمناسبة كان الكتاب فعلاً اطروحة شواب الرئيسة للدكتوراه) : « اكتشاف السنسكريتية ـ قرن فك رموز الكتاب ـ ظهور الانسانية المتكاملة

المستشرقون الكبار ـ فلسفة التاريخ والاديان ـ العلوم اللغوية والعلوم الحياتية . الفرضية الآريّة ـ الهند في الادب الغربي ـ آسيا والرومانسية ـ الهندوسية والمسيحية » . تبع شواب ذلك بعملين آخرين يعتبران نتائج منطقية للكتاب الاول . احدهما كان جزءاً في مائتي صفحة من اجزاء (تاريخ بليّاد للاداب) تحت عنوان « الميدان الشرقي » ويحمل عنواناً ثانياً متواضعاً هو « الشرقة الشرقية » لقد حول شواب اهتمامه الى تلك المادة التي كان قد سجل تاثيراتها بهذه المواظبة سابقاً . لقد كان الامر وكان مالارميه قد قرر اخيراً ان يكتب عن ذلك الموضوع الذي كان غيابه قد شغلهُ في السابق (ذلك لان (النهضة الشرقية) هي دون شك دراسة مكتوبة من وجهة نظر رمزية) .

ثم ظهر في ١٩٦٤ بعد موت شواب كتابه (حياة انتوان كالان) وعلى الرغم من انه اقل اثارة للاهتمام من كتابه عن انكيتيل دوبيرون فانه مع ذلك يعد تكميلاً للعمل السابق اضافة الى اتمامه اعمال شواب في معالجته ظاهرة ماقبل الاستشراق باعتبارها اسلوباً وادباً في اللحظة التي سبقت استسلام الشرق للعلم الغربي[١٧] .

ان احدى الخصائص الرئيسة لاعمال شواب الناضجة هي اهتمامه بمن يسميهم (بالثانويين) او بالشخصيات الصغيرة ـ المترجمين والجامعين والباحثين الذين جعلت جهودهم المثابرة الاعمال الاساسية لامثال كوته وهيجو وشوبنهاور ممكنة . وهكذا فان النهضة الثقافية الكبيرة التي يسميها شواب « بالشرقية » افتتحت بالترجمات التي قام بها رجلان منسيّان تقريباً هما انكيتيل وكالان ـ احدهما فتح الطريق أمام الثورة اللغوية والعلمية في اوربا والآخر بدأ الغرابة الاسلوبية والادبية المرتبطة في اوروبا بالاستشراق[١٨] . وما يسحر شواب بوضوح في امثال هؤلاء الرجال هو انه ليس لهم من الكمال والصقل المتوفرين عند الشخصيات الادبية والثقافية الكبيرة وعدم توفر شكل يمكن ملاحظته بسهولة في مجرى حياتهم ولا دور حصل على التقدير الكامل في الحركة الاوسع للافكار التي خدموها . انهم بالاحرى اشبه باجزاء ناقصة ، كما قال شواب مرة ، في مخطوطة خيالية[١٩] . وتُشبه كلّيتها (Totality) مايسميه فوكو بارشيف المدة المعينة . اضافة الى ان نكران ذاتهم يخلق نوعاً من رد الفعل المعاكس في الباحث المعاصر الذي لايدع تواضعهم يختفي وراء الاعمال والشخصيات الرئيسية التي شاركوا في خلقها بوضوح . احد جهود شواب الناجحة في اعادة العدالة يكمن في شرحه كيف ان اسلوب كالان كونه اكثر من مجرد نقل آلي عن الاصل العربي ، قد خلق في الواقع الجو الذي جعل انجازات (اميرة كلين) ممكنة » .

هناك جانب آخر لاهتمام شواب بالثانوي وهو تقديره الظاهر في كل مكان من « الميدان الشرقي » لغُفليّة الادب الاسيوي وعدم اهتمامه النسبي بالفردية ـ الأنا القوية الظاهرة فيه ـ وكم من هذا التقدير مستمدٌ من انطباعات شواب عن الادب الذي يدرسه وكم منه عامل حقيقي فيه (وذلك لأن المرء يصاب بخيبة أمل عندما يكتشف ان شواب يعرف الأدب الشرقي عن طريق الترجمة بصورة رئيسة) .

لا استطيع ان اقول ، ولكني اشك بانه عندما كبر في العمر اصبح يبحث ـ بطريقته الخاصة ويكتشف وسائل اخرى لايصال التاريخ الثقافي ووحدات جديدة يبحث عنها الباحث المدقّق الاصيل وتعميمات ذات تاثير اكبر . ذلك لأن عمله يبدأ من تلك العملية التي تسد الفجوة بين المؤرخين متعددي الثقافة وهم جميعاً شكلانيون من امثال الي فور وهنري فوسيبيون واندريه مالرو وبين مايقع الى يسارهم من المادية اللفظية والمؤسساتية لتحقيقات فوكو الآثارية . هناك بالطبع معنىً سياسي لهذا النوع من العمل على الرغم من ان شواب نادراً مايجعل ذلك صريحاً .

الا انه يقول في بداية (الميدان الشرقي) ان اوروبا او الثقافة الغربية تحتاج الى ان تُذكَّر بانها وانجازاتها وابطالها ليست اكثر من حالة معينة في العمومية تتجاوز المكان والزمان للثقافة الانسانية كلها[٢٠] .

ان تجنب النظرة المتمركزة عرقياً او انسانياً يُملي اهتماماً بالادب الشرقي لذاته . وان (الميدان الشرقي) ، ضمن الحدود التي أشرنا اليها آنفاً ، تامل رائع نثري ـ شعري . ان اسلوب شواب وهو في خريف العمر يتطلب جهداً كبيراً في بعض الاحيان مثل اسلوب ر . ب . بلاكمر . مثلاً :

ومثلما يتطلب الطابع اللامتناهي للابتهاجات الحماسية مساومات مع الكلمات عديمة الجدوى والمساعدات الاضطرارية كذلك تبدو اعتراضات الاخلاقيين عديمة القيمة جزئياً الى الاجيال اللاحقة . وسبب ذلك هو ان تلك الاشياء التي تصبح تراثاً ، موجودة داخل اشكال جامدة نجدها نحن فيما بعد بتحويلها الى وسائل تُعين الذاكرة . وبعد ذلك يصبح هذا الغلاف الجامد نتيجة قوته ذاتها

مصدر ضعف وانحطاط . فالذاكرة تحبط الخيال وفضائل التكرار تنتج الافراط : ادب المجاميع والمختارات في الهند وبلاد فارس وبلاد العرب وادب الاستشهادات والتلميحات والمقتطفات في الصين واليابان ويهودا[٢١] .

ان مثل هذا النثر الصقيل ينتقل من التعميمات الواسعة حول الادب الآسيوي الى امثلة دقيقة عن تنوع ذلك الادب ، وفي الحقيقة يؤكد شواب دائماً ان احدى خصائص ذلك الادب هو جمعه بين الوحدة وبين التعدد اللامتناهي . يبيّن الجانب الباشيلاردي « للميدان الشرقي » ، مثلاً ، كيف تعطي بعض الاشكال ـ مثل الرعاة والعمال والاشجار والرحالة والفرسان والمشاة ـ للادب الآسيوي اسسها الراسخة في الواقع . ولكن يثير اعجابنا الاعظم عندما يتناول الوسائل الجمالية واللفظية . وابتداءً من فكرة ان الآداب الشرقية تنظر الى الحقيقة التاريخية باعتبارها شيئاً يجب تحويله الى « اقواس اسطورية » عن طريق الانتهاك يحقق شواب في هيمنته الصيغة الاسمائية في القواعد الفنية الشرقية ، وفي رموز الحركات الايقاعية والتأثيرات الادبية للطول وفي الزمن باعتباره مقولة تاملية وفي استخدام الكلمات الاصلية في تركيب الشعر الايقاعي بشكل مفرط وفي التفاعل بين الخصوصية اللامتناهية والعمومية اللامتناهية والمزاج الاحتفالي المستخدم كثيراً في مايسميه شواب بالملاحم الاوقيانوسية الشرقية . وكل هذا بضمنه العدد الواسع من الامثلة ، خاضع للفرضية القائلة بأن الادب الغربي يحاول تحويل جميع الوسائل المتاحة له الى وضوح في اللفظ والمعنى بينما يسعىٰ الادب الشرقي الى تحويل كل شيء ، حتى الكلمات ، الى موسيقى .

ان قلة كثافة « الميدان الشرقي » نسبياً هي نتيجة القيود التي فرضها على شواب العمل الجماعي العام الذي كان يشارك فيه والمدىٰ الواسع دون حدود للموضوع الذي كان يحاول معالجته . إلا ان شواب لايخضع لمثل هذه القيود في (النهضة الشرقية) . فهو في هذا الكتاب يسيطر على كميات كبيرة من المعلومات المفصلة التي من الواضح انه يعالجها جميعها بصورة مباشرة . وعندما يقرأ باعتباره اثراً سبقياً ومكملاً مهماً في آن واحد لكتاب فوكو (الكلمات والاشياء) فان الكتاب يكتسب اهمية عظمى لفهم التحول العظيم في الثقافة والمعرفة الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . ولكن بينما نجد فوكو غامضاً نوعاً ما في تقديم مجموعة معينة من الاسباب تفسر هذا التغيير فان شواب اقل مساومة واكثر كرما بالمعلومات التي تساند رايه القائل بان الشرق اصبح قضية . ومع ذلك فان كلا الرجلين يدركان ان اكتساب المعرفة وجمعها في مؤسسات وتداولها لايُحدد الممارسة الثقافية عامة حسب ولكنه يحدد الممارسة الفنية ايضاً .

وبالنسبة الى كلا الباحثين ، لاتكفي النظرة التقديسيّة الى « الشاعر » لفهم الانتاج كما انهما لايؤمنان بالنظرة التي تقول بان الاعمال الادبية يمكن دراستها في عزلة عن ظروف الانتاج اللفظي والثورة النصيّة التي تتحكم قليلاً او كثيراً في جميع اشكال النشاط اللفظي في اية فترة من الفترات .

ويعطي شواب تجسيداً ملموساً لتلك الاحكام التي يطلقها فوكو والتي لاجدال في صحتها ـ منها مثلاً ، انه قرب بداية القرن التاسع عشر كانت ثمة فترة يقيم فيها اختراع علم اللغة (Philology) وعلوم الحياة (biology) . واكثر من ذلك فان شواب يشرح بصبر لامتناهٍ كيفية تكوين الارشيف بالمعنى الحرفي الذي يقصده فوكو بعد (النهضة الشرقية) بتسع عشرة سنة في كتابه (علم آثار المعرفة) (The Archaeology of knowledge) .

ان دافعي وابطال التغيير والتكوين الثقافيين هم في راي شواب ، الباحثون وذل لأن التحولات الثقافية يسببها اشتهاء الناس للمعرفة اولاً ولتنظيم المعارف الجديدة بعد ذلك ان المعادلة ربما تكون بسيطة ولكنها تتسع في (النهضة الشرقية) لتغطي اعادة تثقيف قارة من قبل قارة اخرى . العمل مقسم الى ستة ابواب رئيسة مع عشرات من الاجزاء الثانوية وخاتمة .

يشخص الباب الاول ظاهرة الوعي الاوروبي بالشرق ويؤكد عليها ـ كيف دعمت الاكتشافات الجغرافية المكانة العالية للدراسات المصرية القديمة (Egyptology) والحملات الاستعمارية المتعددة الى الهند والتحدي الشرقي والتوجه لمعالجته بصورة منظمة في المجتمع الاوربي . ويفصل الباب الثاني في وصف الحركة التكاملية التي تقبلت بها اوروبا الشرق ضمن مجموعة بُناها العلمية والمؤسساتية والخلاّقة . ويتضمن هذا الباب موجة الدراسات السنسكريتية التي اكتسحت القارة الاوروبية التي اتخذت باريس قاعدة رئيسة لها .

يعود شواب في الباب الثالث على ماقاله في البابين السابقين كي يبين التغييرات الايجابية التي وقعت في المعرفة بالشرق . الشيء المركزي هنا هو التحول في المعرفة باللغة من قضية دينية الى قضية

لغوية وعلمية وحتى عنصرية . ويصاحب هذا التغيير ذلك الذي اكتسبت الهند بموجبه بعداً مجازياً كاملاً في الادب الغربي من قبل الاستشراق الموجود في اعمال ملتن درايدن مروراً بشعراء البحيرات الى امرسن وويتمان والمتسامين وريختر ونوفاليس وشيلنگ وريكرت وهايني وكوته وباطبع فريدريك شليگل .

الباب الرابع يشبه الفسيفساء في تركيبه المتقن المتكون من « السير » والشهادة الشخصية للتاثير الشرقي المستمد من حياة اربعين شخصية . كل صورة تضاعف من تعقيد الاستشراق باعتباره ظاهرة استقبال ونقل . ان معالجة الموضوع معالجة تصويرية اي انه سواء كان ينظر الى بالزاك اوكوفيه اوجول مول او سلفيستر دوساسي او آمبير او اوزانام او فورتيل فان شواب يقدم ايضاً المفاهيم المتغيرة للزمان والمكان التي يطرحها كل منهم . وفي الوقت نفسه فان هوائيات شواب تُفرز وتميّز التحولات في العلاقات غير الرسمية بين كل من الناس المتأثرين بالشرق (الصالونات ، الجماعات شبه السحرية ، مصانع الاشاعات) وفيما بين التخصصات العلمية (اللغويات ، علوم الارض ، علوم الحياة) . وتستطيع تحقيقاته في التشكيلات المنطقية الاستطرادية ان تبين ، مثلاً ، بأن المكتبة والمتحف والمختبر قد طرأت عليها تعديلات داخلية ذات اهمية اساسية ، وتصاحب تلك الشبكة التي يرسمها شواب كالنقاط على الحروف تواريخ لاتحصىٰ واسماء ومجلات واعمال ومعارض واحداث (مثلاً ، معرض نينوى لسنة ١٨٤٦ في باريس) تعطي لسرده طابعه الآني المشوّق .

يرفع البابان الخامس والسادس جميع تفاصيل الاستشراق التي لاتُحصى من مستوى المدارس والباحثين والاكاديميات والعلوم والصالونات والايديولوجيات الى القصص الدرامية الاكثر حساسية داخل اعمال الكتاب الخلاقين الكبار . فالباب الخامس يدور حول الكتّاب الفرنسيين وهم يتصارعون مع معاناة الابداع عندما ترتطم بهم المعرفة الواسعة : لامارتين ، هيگو ، فينيي ، ميشيليه ، لوكونت دوليل ، بودلير . اضافة الى هذا هناك قسم حول مايسميه شواب « بالشرق الخارجي » اي الشرق الغريب الذي اثر ذلك التاثير الكبير في اعمال نيرڤال وكوفيه وفلوبير وهناك تعليقات جيدة بصورة خاصة على كتاب فوليير (الرواية الاثرية) الذي يستمد مادته من كونييه ولكن يناقضه في الموقف مناقضة تامة . ويركز الباب السادس ، « تحولات واستطالات » . في اكثره على الكتّاب الالمان (من بينهم نيتشه وفاكنر وشوبنهاور) والكتاب الروسي في القسم اللاحق من القرن التاسع عشر . نجد گوبينو في هذه الصفحات مع نظريته حول عدم المساواة بين الاجناس وذلك لانه عندما تقترب الدراسة من نهايتها ليهتم شواب بالانقسامات الخبيثة في الغالب (ايران ضد الهند ، والاريين ضد الساميين ، والشرق ضد الغرب) التي تترسب من الكتلة الثقافية العظيمة - في فترة مايقارب قرناً من « المقارنة » من قبل الوعي الاستشراقي . يمكن ارجاع جميع هذه الانقسامات الى اسلوبين روحيين اثنين يقابل احدهما الآخر من الغرب الى الشرق . وهكذا :

على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين تطورت ثلاثة اتجاهات متباينة : مدرسة الفنيين المتزمتة - اللغويين والفلاسفة - تابعت تعريفاتها الدقيقة مما ساعد في تصفية الهواة من الميدان وحلقة الايديولوجيين والمبتدئين طعّمت التجربة المحلية بالتاثيرات الاجنبية وبين اللاهوتيين ظهر الحماس التبشيري القديم ثانية منتجاً شكوكاً متصارعة بين العلم والضمير . ان هذه الاعتبارات الثلاث تفسر الاتصالات المتعددة والمستمرة التي ظهرت بصورة لم يسبق لها مثيل بين الثقافات المختلفة (٤٧٥) .

القسم الاخير، المكتوب باسلوب معقد ومحكم، يؤكد بان النهضة الشرقية كانت اساساً ظاهرة اختلاف وأدت اساليب مقارنية بينما كانت النهضة الاولى تمثيلية وتشبيهية اساساً لانها اطرت اوروبا دون ان تُقلق المركزية الثقافية المؤكدة لذاتها . وهكذا ضاعفت النهضة الثانية بدلاً من ان تحدد من نقاط المقارنة والاساليب المتوفرة الغربية و« محاورها اللامرئي » خاصة وان النهضة اللاحقة كانت حدثاً لفظياً وليس لفظياً وتشكيلياً في آن واحد كالنهضة السابقة . لقد حقق الاستشراق « اول جولة في العالم الناطق » اطلقت بدورها نظرية لغوية ذات جذور متراجعة باستمرار ومستحيلة ، وفي وقوفها بين التاريخ والايمان فان مثل هذه النظرية كانت حدثاً .

اعتقد اللغويون بانهم قد وجدوا الجواب لبابل وتوقع الشعراء العودة الى جنة عدن وارتفع حماس في قلوب الناس للبحث عن الاصل مع كل تنقيب اثري جديد شبيه بوهم خلق حياة جديدة مع كل معادلة جديدة يقدمها العالم الكيميائي وان فرضية اللغة الام انتجت لغويين بالتوالد العُذري. ولكن مفهوم البدائي كان لا يمكن ان يؤكد الا بتشويهه وذلك لانه لم يكن في المقدور بعد ذلك ان تعتبر البدائي نقطة

الانطلاق في التاريخ ولكن مجرد نقطة تنخفض باستمرار في السياق التاريخي العام. لقد اصبحت نقطة متحركة وبذلك اثارت مفاهيم التغيير فالتاريخ لم يعد يوفر حصناً وافياً مدى الزمن وبالتأكيد لم يعد يستطيع توفير اسس. في الوقت نفسه نبذ كل من المعايير الفنية والنظريات العلمية ادعاءاتها بانها ازلية وقد احس كل باحث في الميادين التي كانت تسمى بالحركة القديمة الثابتة بانه مخدوع في سعيه واكتسابه على اي شيء ثابت. الحركة الرومانسية في الادب والفن ونظريات علوم الحياة حول الارتقاء وامبريالية اللغة في الميادين الفكرية كل هذه اصبحت الاشياء الجديدة والمهمة التي يمكن للمرء ان يتفق عليها. وفي عصرنا فان وارثي شعراء عدم الاستقرار وميتافيزيقيي اللاوعي واطباء الاسطورة والمغيّرين الاكثر ثورية باللغة والادب يتحدثون عن « الكلمات الحرة » وكأنها « تجربة روحية » ـ انهم بذلك يؤكدون ان يعرفوا معادلة برنوف: الكلمة هي الالة ـ (٤٩٧ ـ ٤٩٨).

ان إلتقاء الرومانسية والاستشراق في الغرب، كما يصوره شواب بعناية: أعطى الى الاولى ابعادها المعقدة وأدى بها الى اعادة صياغة الحدود الانسانية. وفي الحقيقة الى ذلك الحد الذي يتمكن فيه حتى اللاواعي وحتى الوحشي ان يدعي الطبيعية. يتحكم في هذا الالتقاء قانونان: « حظ العصور » و « رسالة الاجيال » (٥٠٢) اذاً ان مفهوم شواب للتاريخ الثقافي في (النهضة الشرقية) هو مفهوم كوني لانه يرى نفسه وسيطاً بين القانونين وبين ادعاءاتهما في التوصل الى الادراك الثقافي. ان كتاب (النهضة الشرقية) ـ وهو انقباضي في بعض اجزائه وانبساطي في اجزاء اخرى (والمصطلحات هما لشواب) ـ تربية كاملة تقريباً من معنى المغامرة الفكرية ونوع من انواع التحقيق البوليسي الحيوي الذي لا يهمل الأدلة المادية ولا التاملات العليا التي تقتضيها صياغة الملاحظات العامة. ان ضخامة انجاز شواب تكمن في عدم السماح لنا ابداً في ان نشك بأن الفيلولوجيا كما يستخدم الكلمة بمعناها النيتشي الواسع ويدرسها في تاريخ علم الاثار الفيلولوجي الذي ادخل النصوص الشرقية في معرفة اوروبا ووعيها، هي دراسة النصوص باعتباراً آثارها تستمر دراستها دائماً. وهي ترتب وتعيد ترتيب احساس الثقافة بهويتها. ستجد الدراسات الحديثة للادب الرومانسي مثل اعمال ابيرامز وبلوم وهارتمان وبومان ـ دعائمها التي لا مفر تها في شواب وذلك لانه مثلما تبدو الطريقة مفر منها لفهم الادب الرومانسي في اعتباره تحقيقاً

مطولاً في اللغة وفي الشكل الشعري الذي يبني وينسق أو يفك مستويات من المعنى فان رحلة شواب النصية توفر المصادر الاولية الاساسية لهذه الدراسة. وان كنا اثناء قراءتنا لشواب لا نتبين مساراً منظماً من الكلمات الى الاشكال او من الاكتشاف اللغوي الى الانجاز اللغوي والفني. فالصعوبة تكمن في اننا كدارسين للادب لم نسيطر حتى الآن على العلاقة بين اللغة في التاريخ واللغة باعتبارها فناً. يقول شواب بان هذه العلاقة حاسمة ولكن منهجه يعتمد على تصوير لقاء يشرحه بشكل معقد وموسوعي، تصويراً دراميا يستمد قوته الدافعة من حب الكلمات وشبكة النصوص ومجتمع العلماء والمصادرة الثقافية. وهكذا بدلاً من قراءة شواب باعتباره منظراً فاشلاً من الافضل، في اعتقادي، ان نقدر منجزاته البحثية العظيمة باعتبار انها تجهزنا بفرصة للتوجه والتأمل الداخلي النظريين.

ان القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المؤثرة في الفترات التي يدرسها تبدو غير مثيرة لاهتمام شوب الا ضمناً وتلميحاً . انه خبير في اعطائنا صورة ظروف الفترة التي قد تتضمن تفاصيل اقتصادية واجتماعية . ولكن ظرفية تفاصيله بعيدة جداً عن ذلك الجمع الذي يفسر ديناميكية القوى المكوّنة المؤثرة في التاريخ . وهكذا فهو يذكر مثلاً ان المستشرقين البريطانيين الأوائل كانوا رجال طب لهم مهام تبشيرية دينية . اضافة الى هذا كانت لهم علاقات ايضاً مع المشاريع التجارية في المستعمرات الهندية . ولكن شواب لايحاول في اي مكان ان يُدمج هذه الظروف المتفرقة في تفسير سياسي للاستشراق البريطاني . وبصورة مماثلة يلاحظ هنا وهناك ان الموجة السنسكريتية العظيمة وانتشار كراسي الدراسات السنسكريتية في اوروبا كلها كانت مرتبطة بالتجارة الاستعمارية المتطورة سريعاً وان الموقع المتميز للدراسات المصرية كان مستمداً من المغامرة النابليونية في الشرق الاوسط . فهو لايطرح في اي مكان نظرية متماسكة حول الاستشراق باعتباره علماً وموقفاً او مؤسسة من اجل السيطرة الاوربية العسكرية والسياسية والاقتصادية على المستعمرات الشرقية .

ان التباين الموجود بين مايعرفه شواب من التفاصيل الهائلة وبين مايستنتجه من هذه التفاصيل ملفت للنظر . وهو ليس مجرد استنتاجات سياسية لايتوصل اليها حول النهب الاوربي للشرق لكنه ايضاً يعود الى اختياره لكون العلاقة بين الشرق والغرب علاقة مساواة في الاساس ـ بينما كانت هذه العلاقة في الحقيقة بعيدة كل

البعد عن المساواة ـ لقد كانت السنسكريتية لغة ذات قيمة ثقافية عالية جداً في اوروبا بينما كانت لغة ميتة بعيدة جداً عن الهنود المعاصرين ـ لقد كان الخيال الرومانسي للكتاب والباحثين الاوربيين مشبعاً بالاستشراق ولكن هذا الاستشراق كان قد اكتسب على حساب اي تعاطف كان يمكن ان يشعروا به نحو مواطني الشرق القابعين في الظلام الذين كانوا يحكمونهم . احد الخطوط الفكرية الباهتة التي تتخلل الابحاث الاستشراقية في بدايات القرن التاسع عشر ـ في اعمال ابيل ريموسا ، مثلاً ـ هي ان الحماس الاستشراقي كثيراً ماقوبل باغفال ليس الشرق القديم حسب بل وبصورة خاصة بالشرق الحديث ايضاً .

كان فريدريك شليكل وفيلهلم فون هميولت وارنست رينان يميزون بين الهندو ـ أوروبي العضوي ، والحيوي والرائع من جهة ، وبين السامي اللاعضوي اللاصق وغير المثير للاهتمام من جهة اخرى فانهم كانوا ايضاً يضعون الابحاث المعادية للعرب في الابحاث الاستشراقية في القرن العشرين ، وكل هذا كان ممكناً ليس كما يود شواب ان يعتقد نتيجة الرغبة بالمعرفة وانما نتيجة الرغبة بالتملك والسيطرة .

ويمكن اثبات حقيقة ان هذه ليست مجرد مسالة اكاديمية بسهولة في حالة الامثلة الآتية : ان المستشرق الاكاديمي المعاصر هو الوريث المباشر لعالم اللغات الشرقية في القرن التاسع عشر . يتم العودة اليه في مسائل اللحظة السياسية المباشرة كي يجهز المنظور العام والمعلومات والمساعدة لصياغة سياسة الولايات المتحدة ، مثلاً ، تجاه الشرق الاوسط . ومع ذلك فنظراً لان الاستشراق ظاهرة سياسية لايمكن فصلها عن الاستعمار الاوربي فان المستشرقين المعاصرين يحملون الماضي القبيح على ظهورهم وفي اعمالهم .

انهم ينظرون الى الشرقي باعتباره في الاساس انساناً متأخراً وبدائياً بحاجة الى السيطرة التي تُحضّره . ان آراءهم كمستشرقين مهما كانت متطورة في الشكل فانها سيئة في المضمون ولقد انتجت حرب اكتوبر ١٩٧٣ بصورة خاصة مجموعة كاملة من التحاليل التي كانت تستند على خلفيات لاتصدق من المعتقدات السَلفيّة حول العقل العربي والعقلية الاسلامية والمجتمع العربي والتي كانت كلها تستند على نظرية استعمارية مبسطة وشريرة في تبسيطها ـ وعنصرية بصراحة في تعبيراتها الاكثر صدقاً ـ للشخصية الشرقية .

اذاً ماعلينا ان نقوله هو ليس ان مايفتقده شواب احساس فوكو بالسيطرة المادية والسياسية الممثلة في تلك الانظمة الكلامية ولا ان نقول بصورة مطلقة ان شواب يفشل في ان يأخذ في حسابه الجانب الاجتماعي ـ السياسي للتمركز العرقي كما يمثله الاستشراق . بل يجب ان نسترعي الانتباه الى مشكلة اي عمل موسوعي الفكرة مثل (النهضة الشرقية) تغطي فيه فضائل المدى الواسع واخلاص الكاتب للتفاصيل الظرفية على التعميمات السياسية المنحازة وتبعده عنها . لقد كان طموح شواب يتضمن بالدرجة الاولى الرغبة في تأكيد وجود واهمية نهضة شرقية وان يتم القيام بذلك بأقصى درجة ممكنة في الاخلاص للديناميكية الداخلية لهذه الحركة ـ وعلى الرغم من المصالحة الديالكتيكية التي يقوم بها شواب بين الحالات التي مرت بها الحركة الا انه يبدو غير راغب في الاعتراف بان الاستشراق كان يتضمن مشكلاً أثر في كل مكان وبصورة محددة ومنهجية على جميع المواقف والوقائع الاجتماعية ـ السياسية . وهكذا يثير في اذهاننا مسالة كيفية ان يكتب المرء نوعاً جيداً من التاريخ الثقافي الاكاديمي وان يخذ في الحسبان في الوقت نفسه السلطة ، والمال ، والغزو الاستعماري . من الواضح انه لاغائية مبتذلة ولا نظرية مبتذلة للانعكاس المباشر تستطيع الاجابة على السؤال . ولكن التجنب اكثر مما ينبغي وعدم مواجهة المسالة لايمكن ان يفيدنا ايضاً .

ان ابحاث شواب ، نتيجة تفوقها واهميتها ، تثير الاذهان مثلما تثير ايضاً مازق اي باحث لايشعر بضرورة اتخاذ موقع سياسي صريح من العمل الذي يقوم به او اتجاه الاشياء عامة . ولكننا ننطلق من هذا الى المشكلة الصعبة المتعلقة بقرار ما إذا كان اي موضوع بحثي او نظري يتطلب او لايتطلب موقفاً او موقعاً سياسياً صريحاً كي يتم معالجة الموضوع بصورة عادلة ودقيقة الاستشراق باعتباره موضوعاً يكاد يصرخ مطالباً بفهم صريح لخلفيته الاستعمارية والمتمركزة عرقياً والمثيرة للاشياء . ومع ذلك علي ان اقول اني افضّلُ ابحاث شواب اللاسياسية على تحليل صاخب وصحيح ولكن اقل شمولية للجانب التاريخي للاستشراق ـ ولكن من الواضح ان هذا ليس البديل الوحيد وعلى اكثر احتمال من الصحيح القول انه في عملٍ مثل كتاب شواب ، اضافة الى غناه الوثائقي ، يستطيع المرء على الاقل ان يشير الى الجوانب المفتقدة من الواقع وربما يجزّها بعد حين . أما في الاعمال البحثية التي ليست بمستوى عمل شواب فهنالك بصورة اساسية مجرد مواقف (غالباً مايذوب فيها التاريخ)

يمكن للمرء ان يؤديها او يهاجمها ولا شيء اكثر من ذلك .

ولكني احاول ان اكون دقيقاً في وصف كيفية امكان بعض الاعمال البحثية ، حتى عندما تبعد جوانب من الموضوع ، أن تبّين تعقيداً ماتتضمنهُ وما لاتتضمنه في وقت واحد .

ان الامثلة النموذجية ، مثل (النهضة الشرقية) مفيدة على الرغم من انه لايمكن استخدامها باعتبارها نماذج اصيلة يجب تقليدها تقليداً أعمىٰ . نرجع اذاً الى مسائل مثل الصبر والعطف والحماس فانها ، كما يبدو ، تحقق تعبيرها بصورة معدية ومتضمنة في عمل الباحث مهما كانت معرفته عظيمة وغير منحازة . وان اغتاظ المرء احياناً من البساطة الهائلة المتضمنة في عبارات مثل « العقل الاسيوي » (في الميدان الشرقي) فانه مع ذلك يدرك دائماً بان غاية شواب في التعميم التعاطف وليس العدوان . وباختصار فان عمل شواب ، في موضوعه وفي منهجه على حد سواء ، يضاعف فرص الدراسة والتعليم ، ولا يحدّدها أو يقلل منها على الرغم من ان تصرف شواب السياسي يَمنعهُ من اصدار حكم صارم على الضراوة الثقافية للاستشراق لاننا نستطيع من الآن ان نتعمق في دراسة الرومانسية أو تحقق في تأثيرها المعاهد الاكاديمية على الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر او ان نحلل العلاقة بين الفيلولوجيا والايديولوجيا او كل هذه الاشياء واشياء اخرى كثيرة ـ هذه هي الاسباب التي تجعل من غرام الافكار لشواب عملاً يستحق الاهتمام الجدي . وهناك ـ اضافة الى كل ذلك ـ اللذة الصرف الكامنة في عمله .

ولكن « اللذة » عندما تستعمل بهذه الصورة المرحة لوصف « العلم » لاتعني ضمناً التمتع الكسول . فعند شواب لايوجد فن يتم تحليله او انجاز فكري تُرسم خطوطه ضمن شيء من الاحساس المتناظر بالارتباط الواقعي مع العالم . وهكذا فان ماتكتشفه أبحاثه التاريخية ويشيع اللذة لدى قرائه هي الاسس الحقيقية للحياة الثقافية التي تبين ان الثقافة ليست مجرد جمع او اتحاد لمجموعة افراد انتصروا هنا وهناك ولكنها عمل أنجزته عوامل انسانية متكونة من المجتمع والروابط الاجتماعية ومواقع الاجيال والتاريخ .

النقطة المهمة التي يجب تثبيتها فيما يتعلق بشواب هي انه على الرغم من الاهمية الفنية والحضارية والتحويلية للحدث الثقافي الذي يصفه وعلى الرغم من ضآلة الجانب السياسي في وصفه هذا فانه لايفترض ابداً أن العمل الثقافي هو مجرد نتاج لشهية الفرد المتطورة بشكل مستقيم في اعادة تكوين العالم بنفس البساطة التي يكون فيها رفاً من الكتب . الثقافة بالنسبة الى شواب اقرب الى قاعة للمحاضرات والمناقشات منها الى مقبرة للعظماء وهي اضافة الى ذلك قاعة مليئة بالحركة والنشاط ولابد ان يكون شواب الترياق المضاد للناقد المعاصر الذي لايزال مبهوتاً ومشلولاً بصورة لافائدة منها بالشكل الصرف مبتهجاً بشكل مغفل بنظرية ادبية بنيوية غير مرتبطة بالظروف . ان شواب يؤكد أهمية الشبكة بدلاً من الخلية المعزولة . ولا يمكن بغير ذلك فهم الثقافات باعتبارها انظمة يستطيع المؤرخ الانتقادي بواسطتها ان يمسك بزمام فهم تاريخي متيقظ وحذر وحكم اخلاقيّ وهو ينظر الى مجمل نشاطها .

الهوامش

١ ـ الاعداد الثلاثة من مجلة (Mercure de France) هي العدد ١١٥ (تموز ١٩٥٦) ، ص ٥٦٠ ـ ٥٦١ والعدد ١١٢٠ (كانون الاول ١٩٥٦) ص ٦٣٧ ـ ٦٩١ (تقديراً لريمون شواب) والعدد ١١٣٤ (شباط ١٩٥٨) ، ص ٢٤٢ ـ ٣٠٩ (الاعمال غير المنشورة لريمون شواب)

٢ ـ شواب ، (La Renaissance orientale)

(Paris : Payer, 1950) (النهضة الشرقية) ستتم الاشارة من الآن فصاعداً الى الاستشهادات المستمدة من هذا العمل في النص بارقام الصفحات المكتوبة داخل الاقواس .

٣ ـ اندريه روسو Raymond Schwab et L'humanisme integrale ريمون شواب والانسانية المتكاملة . (Mercure de Fance) العدد ١١٢٠ (كانون الاول ١٩٥٦) ، ص ٦٦٣ ـ ٦٧١ .

٤ ـ شواب ،

L'Autor des Milles et une Nuit Vie L'Antorine Galland

(مؤلف الف ليلة وليلة : حياة انتوان كالان)

(Paris: Mercure de France, 1964) ، ص ٤٨ ـ ٥١ .

٥ ـ روسو ، « ريمون شواب والانسانية المتكاملة » ص ٦٦٥ .

٦ ـ شواب « Domaine Orientale » ، « الميدان الشرقي » في :

Encyclopedie de La Pleiade:

Histoire ded Litteratures. Volume I:

Litteratures anciennes, orientales, et orales, ed- Raymond Queneau

(Paris: Gallimard, 1955) , P. 213.

(موسوعة بليّاد : تاريخ الاداب . الجزء الاول : الاداب القديمة والشرقية والشفهية) تحرير ريمون كونيو (باريس ـ كاليمار ، ١٩٥٥) ص ٢١٣

٧ ـ شواب ، (Au Moine de Cinadences (Mercure de France) ، على الأال صدفة ، العدد ١١٣٤ (شباط ١٩٥٨) ، ص ٢٩٩ .

٨ ـ شواب

Vie d'Anq- uetil — Duperron suive ded usages Civils et religieux des Parses Par Anquetil — Duperron

(Paris : E. Leroux, 1934), P. 3

(حياة انكيتيل دوبيرون تتبعها الاحوال المدنية والدينية للفرس لمؤلفه انكيتيل دوبيرون) باريس ـ ١٩٣٤) ص٣ .

٩ ـ نفس المصدر ، ص ٣٥ .

١٠ ـ نفس المصدر ، ص ٩٦ .

١١ ـ نفس المصدر ، ص ٤ .

١٢ ـ نفس المصدر ، ص٨ .

١٣ ـ نفس المصدر ، ص٦ .

١٤ ـ نفس المصدر ، ص٨٧ .

١٥ ـ نفس المصدر ، ص١٠ .

١٦ ـ شواب . (La Vie d'Elemir Bourges (Paris Stock, 1948)
حياة الامير بورج) (باريس ـ ستوك ١٩٤٨)

١٧ ـ شواب . (مؤلف الف ليلة وليلة) ص ١٧ .

١٨ ـ نفس المصدر ، ص٤٠ .

١٩ ـ شواب ، « على الأال صدفة » ، ص٢٩٨ .

٢٠ ـ شواب ، « الميدان الشرقي » ، ص١٠٨ .

٢١ ـ نفس المصدر ، ص١٨٢ ـ ١٨٣ .

احمد نظمي محمد احمد

معهد الدراسات العربية والاسلامية

جامعة واريك ـ بولونيا

الاستشراق والخروج من المأزق

بعيداً عن منطلق النقد التقليدي الذي يميز بين الصالح والطالح والاسود والابيض ، ينبغي طرح قضية الاستشراق والمستشرقين بين مثقفينا ولا اقول المتخصصين فقط ، خاصة وان الجانب محور القضية واقصد بهم المستشرقين قد بدأ منذ فترة ليست بالقصيرة في اعادة تقييم اعماله وتصحيح اخطاء اعترف بها بعد وقفة انتقاد ذاتي ، والذي يؤيد ذلك هو الكم الكبير من الانتباه الذي يتوجه نحو اعادة النظر فيما تراكم من مادة استشراقية بالاضافة الى تغيير الاهداف والنوايا والمنهج .

ان مصطلح « ازمة الاستشراق » الذي طرحه انور عبدالملك وكرسه ادوارد سعيد[1] لم يكن جديداً على الساحة ، فقد انتبه بعض المستشرقين لهذه القضية وبدأ التشكك في جدية بعض الدراسات العربية والاسلامية واكتشاف وقوعها في ازمة مع انحسار المد الاستعماري وتغير النوايا والاهداف كما ذكرنا .

ولقد لفت انتباهي منذ فترة تلك الانتقادات والتي يعود بعضها الى سنوات ليست بالقليلة ، وقد صدرت سواء من المستشرقين او غيرهم اي هؤلاء الذين ترتكز اعمالهم على دراسات استشراقية .

وعلى هذا فان الرأي الذي طرحه المؤرخ كريستوفر داوسون C. DAWSON على صفحات كتابه « تكوين اوربا » The Making of Europe والذي يبدو وكأنه انذار موجه للاستشراق ، تلخص في انه « ينبغي دراسة الحضارة الاسلامية من تحت سطح التاريخ السياسي والنشاط الجوني في العالم الشرقي ، وليس من زاوية علمانية غربية خالصة او من عقلية ضيقة ، حيث ان المنهج القائم لايمثل لاصحاب هذه العقلية سوى ان هذه الحضارة ماهي الا طفرة في التطور التاريخي »[2] .

ولاشك ان داوسون المتخصص في تاريخ يوجه هذه الدعوى بالاساس الى علماء الاستشراق ، وهي ملحوظة قد تكون عابرة في اعتقاد البعض ، الا انه تأكيداً على ذلك فقد بين في مقدمة الكتاب المذكور مدى الخطورة المترتبة على استعمال التاريخ والدراسات التاريخية كسلاح مضاد للعصر الذي نعيشه او كما عبر عن ذلك بقوله « الاستعمال الدعائي للتاريخ دينياً وسياسياً » هذا وقد اشار بشكل واضح الى من اسماهم « المؤرخون الدعائيون »[3] .

يتضح لنا مما ذكرناه انه بالاضافة الى انتقاد المنهج من قبل داوسون ، فقد واجه ايضاً معضلة الاستفادة من الدراسات الشرقية المتراكمة كما شك في توجهاتها والاعتماد عليها في دراسات ترتبط بها .

ان اثارة موضوع الاستشراق ـ وهي او ازمة الاستشراق تسمية شائعة بين مثقفي العرب ـ قد واكبه ايضاً الشعور بالازمة بين المستشرقين انفسهم ، واذا تتبعنا بعض هذه الاعمال الانتقادية نجدها لاتحيد كثيراً عن هذا الخط وان لم تتجمع بعد في شكل نفسية جماعية . ونحن اذ نقرأ ماكتبه لويس غارديه L. GARDET في مقدمة كتابه Les Hommes et L'Islam والذي ترجم الى العربية تحت عنوان « اهل الاسلام » نجده يشير الى ان الدراسات الاستشراقية احياناً تتحرى السهولة في تفسير كل شيء عن طريق قوالبه (اطرافه) عنصرياً ـ اجتماعياً ـ اقتصادياً وان هذه المنهجية لابد ان تقود الى

نتائج غير موضوعية . كما تتشابه دعوته مع دعوة داوسون في اعادة دراسة البنية التحتية للثقافة والحضارة الاسلامية[٦] . ومن الملاحظ بالفعل ان دراسة غارديه التي تناولت مواضيع شائكة في الدراسات الاسلامية قد جاءت ، من حيث المنهج ، مخالفة للتقاليد الاستشراقية ، واكثر عمقاً من الناحية التحليلية ، بحيث يخرج في النهاية بنتائج ليست متناقضة مع كيفية الطرح المنهجي وتخالف كثيراً الفكر المؤسساتي الاستشراقي ، كما ظهر رفضه الواضح للقوالب الموضوعة والادلجة المفروضة ، الامر الذي ادى بالتالي لوضوح فكري عقلاني فيما طرحه ومثبتاً فشل الكثير من التنظيرات الاستشراقية السابقة . ورغم لاهوتية هذا العالم الا انه لم يبدأ من منطلق ايماني عقائدي مسلما بالامور ، كما انه ايضاً لم يضع نفسه في موقف تصادمي وذلك بعلميته وموضوعيته وتجرده الذاتي .

ومتابعة لموضوع المنهجية ينبغي الا ننكر ونغفل آراء جاك بيرك J. BERQUE التي تبلورت في منهج المشاركة والتوغل[٧] والتي قد تجعل آفاق الاستشراق اكثر وضوحاً وتخفف من حدة التصادم بين الاطراف المعنية ، ويصبح الطريق الى المعرفة اكثر توازناً بين الجانبين ، وان كنا نتحفظ حيال ذلك واضعين ايدينا على جروح قديمة سببتها لنا توغلات كثير من رحالة القرنين الماضيين الا ان الرؤية قد تصبح واضحة كما ان المشاركة سوف تصنع التوازن العلمي المطلوب ، ويبقى ان ننتظر حتى تظهر النتائج .

اما هاملتون جب الذي يعتبره البعض نتاج عالمين ، عالم شرق البحر المتوسط بحكم مولده بالاسكندرية ، وعالم الغرب الاسكتلندي تحت الهيمنة الانكليزية ، فقد عاصر فترة القمة الاستعمارية التي تمخضت عن حربين عالميتين ، ثم انحسرت تاركة وراءها عالماً استشراقياً غير واضح المعالم لفترة ما ، وهناك بعض الاشارات الى انه كان لديه ادراك للحكم الاستبدادي للشعوب النائية[٥] ، ونحن لانستطيع ان نؤكد اسباب توجهه السابق نحو التاريخ والتخصص فيه وقيامه بهذه التغطية الواسعة سواء زمنياً او مكانياً ، ومع المفارقات التي وضحت في عالم استشراقي غير واضح المعالم كما سبق ان ذكرنا ، فقد كان لهاملتون جب وقفة لانعرف اكانت لتصحيح التوجهات اولترشيد الاستشراق العلمي ، وسواء كان هذا او ذاك فقد ظهرت نتائج تأثيرات ارنولد توينبي عليه وعمق اهتماماته بمشاكل العلاقات بين الحضارات التي لم تكن اثيرة من قبل عند المستشرقين وعند جب نفسه ، الامر الذي قاد الاخير الى التوصل للفكر الاسلامي ودراسته . وربما ادى هذا كله الى ماطرحه فيما بعد من آراء ، وقد اعتبر انور عبدالملك ذلك نوعاً من الواقعية خاصة حينما اشار جب الى افلاس الدراسات التاريخية للمستشرقين خاصة حول الشرق الحديث ، كما قام جب بتقديم منهج جديد للابحاث الاستشراقية يبدأ بالبحث في المادة التي وضعها المستشرقون والتنسيق بينهما وتقييمها بصورة نقدية[٧] .

وفي بحث عن ارضية جديدة يقف عليها الاستشراق من منطلق علماني ، نجد ان « مكسيم رودنسون » يعتب كثيراً على مثقفينا ويبدي قلقه ويخفي عدم الثقة التي يبديها بعض العرب خاصة تجاه الانتاج الاستشراقي ، ويحاول طرح الفكر المادي كمنهج وايجاد نوع من الديالكتيك بين الماركسية والاسلام ،[٨] فهل هي عودة للقولبة والاطراف مرة اخرى ، ويبدو انه يريد سحب هذا الاتهام فيتحفظ ويدافع فيقول « ان الاتجاهات مدعوة الى التكون في ايدولوجيات بشكل طبيعي ، وليست النتيجة صورة كما يفترض كثيراً من المحللين مسبقاً في اغلب الاحيان بل هي عدة صور وذلك حسب البيئات ، الطبقات الاجتماعية والموقع »[٩] ، كما نراه يحاول ان يجد مكاناً محايداً بين المستشرقين في مقدمة الطبعة العربية لكتابه الذي يحمل عنوان « جاذبية الاسلام » فيدافع قائلاً « لقد حاولت في هذا الكتاب كما في سواه الاحتفاظ بموقف محايد بين اتجاهين يبدو لي ان كليهما على ضلال ، لكنهما اكثر انتشاراً بحكم قوة الاشياء . فعلى سبيل المثال كثيراً مايميل الضليعون في المادة ، والاختصاصيون ، الى مراكمة المعلومات الاساسية حصراً وأي الاهتمام فقط بحضور نص لم يعرفونه من قبل . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى لايهتم جمهور اوسع (العموميون) من فلاسفة وسوسيولوجيون واختصاصيو ميادين اخرى ، وكل الذي يريدونه انواراً تضيء او تحترق او هي قادرة خصوصاً على تعزيز التزام إساسي (سياسي ، اجتماعي ، وجودي)[١٠] ربما نفهم من ذلك ان رودنسون لايضع نفسه بين الاكاديميين المهتمين بتحقيق النص او المستشرقين الدعائيين كما سماهم داوسون ، بالرغم من ان رودنسون لم يصرح بهذه التسمية الا ان القصد يبدو واضحاً بتسمية تبدو جديدة حيث اطلق عليهم اسم المشعبذين وعرفهم بانه ذلك الذي يبني نظريات بمهارة مع اكبر قدر من احتقار الواقع او الوقائع .

ومع الطروحات الصريحة والانتقاد الذاتي الذي لايقبل

التأويل ، والذي لايمثل كل شيء في سبيل التقدم بمناهج جديدة او اعطاء دور اكثر علمية للاستشراق ، نرى ان الكثير من اعمال المستشرقين الجديدة بدأت تفصح عن اساليب غير تقليدية وتبتعد عن مدى الاتهام بالدعائية او على حد قول رودنسون الشعبذة ولسنا في مجال حصر ، ولكن يبدو ذلك في نقد المفاهيم والافكار المتأصلة والمؤسسات في الدراسات الاستشراقية التي لم يجرؤ احد من قبل على محاولة ازاحتها عن العقل الاستشراقي ، فاذا نظرنا الى الدراسة التي قدمها مونتكومري واط M. WATT في عمله التحليلي السمنيولوجي تحت عنوان الاسلام والتلاحم الاجتماعي Islam and The Integration of Society نجد ان تحليلاته المقدمة بمنهجية غير قروسطية او مؤسساتية زعزعت بالتأكيد ادعاءات تاريخية ظلت مادة ومنهجاً لفترة طويلة[11] ، وهنا على الباحث والدارس للاستشراق ان يقارن بين عقليتين ، واحدة مازالت تقليدية والاخرى يضع قدمها على طريق جديد لمناهج اكثر علمية .

ان الابتعاد عن افكار مسبقة متمركزة حول واقع اوربي كان قائماً ، ورفض القولبة الجامدة ، واهمال مادة متراكمة من التراث الاستشراقي لزيادة الشكوك حولها ، قد اصبح سمة من سمات الاستشراق الحاضر ، لكننا نحتفظ في التعميم ، فلكل عصر بقاياه فما زالت الايديولوجيات تلعب دورها في الاخراج الاستشراقي ، وان لم يكن بالقدر السابق نفسه واذا وعينا ماقاله ادوارد سعيد « بأن الاستشراق قد بدأ بتبادلية بين النصوص الفردية والمصالح السياسية الدولية (في العصر الاستعماري) » فاننا نرى الآن انه ينبغي البحث في : هل ثمة تبادلية جديدة تلوح في الافق ؟ وبين أي اطراف هي ؟

الحواشي :

١ ـ ربما يكون انور عبدالملك اول من اثار الجدل الفكري القائم حالياً حول الاستشراق وتقدم بمجموعة انتقادات للمناهج والادوات التي استعملها الاستشراق ، او تلك التي استعملها الغرب في معرفة الشرق ، وقد قام بتقديم تصوره العام عن ذلك في عمله .

A. Abdelmalik, Le Dialectique Social, Paris, Le Seuil, 1971 PR 79 — 113.

انظر ايضاً ، ادوارد سعيد ، « الاستشراق » ترجمة كمال ابو ديب ، بيروت ١٩٨١ ص ٧٣ .

٢ ـ C. Dawson, The Making of Europe, Meridian Books New Yourk 1956, P. 118

٣ ـ نفس المصدر ص ١١٦ .

٤ ـ انظر مقدمة كتاب L. Gardet, Les Hommes et L'Islam, Approche de Metalistes, Hachtte, Paris, 1977.

٥ ـ انور عبدالملك ، المصدر السابق

٦ ـ البرت حوراني ، « هاملتون جب : انجازات مستشرق » ، الفكر العربي ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، العدد ٣١ ، كانون الثاني ـ آذار ١٩٨٣ .

٧ ـ انور عبدالملك ، المصدر السابق .

٨ ـ يلاحظ ان مكسيم رودنسون نشر بحثه المعنون « جاذبية الاسلام » اولاً بالانجليزية في كتاب :

C. Bosworth and J. Schacht, The legacy of Islam, Oxford 1974.

M. Rodinson, The Western Image ad Western Study of Islam.

ثم قام بنشر نفس البحث بالفرنسية مع اضافة فصل آخر في كتاب :

M. Rodinson, La fascination de L'Islam.

وهذا الاخير الذي ترجم الى العربية تحت عنوان « جاذبية الاسلام » ترجمة الياس مرقص ، دار التنوير بيروت ١٩٨٢ . وقام بادراج مقدمة خاصة فيه للقراء العرب اورد فيها الافكار التي رجعنا اليها في بحثنا . انظر عمله الآخر .

٩ ـ نفس المصدر .

١٠ ـ انظر التحليل الذي ناقشه مونتجومري واط لبعض التفسيرات الاقتصادية في تفسير حركة التاريخ العربي والتي دحض فيها آراء استشراقية سابقة كانت اساساً لكثير من الاعمال التي جاءت بعد ، وذلك لكل من المستشرق بيكر وكايتاني .

M. Watt, Islam and the Integration of Society, London, Routledge and Keantpaul, 4 th edd. P 4 — 5.

الدكتور البير نصري نادر

المستشرقون وعلم الكلام

يبحث علم الكلام في صلب العقيدة الاسلامية . وقد اهتم عدد من المستشرقين بهذا العلم ، خصوصاً في القرن التاسع عشر وفي قرننا العشرين هذا . رجعوا اولاً الى المخطوطات المحفوظة في مختلف مكتبات اوربا ، ونشروا ما تيسر لهم نشره منها . ونقدم هنا قائمة بما قام هؤلاء المستشرقون بطبعه من مؤلفات خاصة بالمعتزلة والاشاعرة والماتريدية وأهل السنة الحديث .. وكلها مؤلفات اصلية ومباشرة توضح موقف كل فريق من العقيدة . فتوضح هكذا للمستشرق مختلف المواقف العقائدية . وكان ذلك بما عثروا عليه من المخطوطات الخاصة بحقل علم الكلام . وهي مخطوطات تجمعت في مكتبات برلين وباريس وانكلترا ... الخ ، ثم قام فريق من المستشرقين بترجمة بعض هذه المؤلفات ، التي تبحث في علم الكلام الى عدة لغات اوربية ، لا سيما الالمانية والانكليزية والفرنسية .

بعد ذلك توالت الابحاث باللغات الاوربية في موضوع علم الكلام ، وقد نشرنا قائمة بها في المجلة التي تصدرها الجمعية الدولية لدراسة الفلسفة الوسيطة : ١٥/لسنة ١٩٧٢ ، (من ص ١٩١ الى ٢٠٩) . وأضيف ملحق لهذه القائمة في العدد المشترك لعامي (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥) ، وهو العدد : ١٥ ـ ١٧ (من ص ١٨٩ الى ١٩٥) :

Bulletin de philosophie medievale edite par la societe internationale pour l'etude de la philosophie medievale. (S. I. E. P.M). louvain — belgique

واكتفينا هنا بتقديم قائمة بما نشره المستشرقون من آثار مباشرة لاهل الكلام في القرن التاسع عشر وفي قرننا الحالي ، وكذلك ما ترجمه بعضهم من هذه المؤلفات الى اللغات الاوربية .

وبفضل هذا المجهود الذي بذله المستشرقون في هذا الحقل ، يستطيع الاوربي أو الاميركي ان يطلع على مختلف مواقف الفرق الاسلامية من العقيدة ، وأن يكوّن فكرة واضحة .

ولا شك في ان مساهمة الباحثين العرب في هذا الحقل وسعت كثيراً دائرة المعرفة بهذه الفرق ، ولكننا لاننكر ايضاً مساهمة المستشرقين فيها ، مع العلم ان علم الكلام ليس الحقل الوحيد الذي اسهم فيه المستشرقون ، اذ انهم لم يتركوا حقلاً من حقول الفلسفة والتصوف والعلوم العربية على مختلف انواعها الا وكان لهم ضلع فيه .

مخطوطات من اليمن تصل الى اوربا في القرن التاسع عشر

يبدو ان اول رحالة اوربي وصل الى اليمن واهتم بالمخطوطات الخاصة بالمعتزلة ، هو الالماني أ . جلازر (Ed. Glaser) . اثناء اقامته في اليمن اولا من سنة (١٨٨٢) الى سنة (١٨٨٤) ، ثم من سنة (١٨٨٥) الى سنة (١٨٨٦) ، استطاع ان يشتري (٢٤٦) مخطوطاً اقتنتها منه سنة (١٨٨٧) المكتبة الملكية في برلين .

(Koeniglische Bibliothek de Berlin)

فيما يتعلق بأول من دخل من الغربيين الى جنوب الجزيرة العربية ، أرجع الى :

G. Pfammuller: Handbuch des Islam — Literature? — Berlin 1923 P. 82 — 89.

فقد قام و . اهلورد ت (W. Ahlwardt) بتصنيف هذه

المخطوطات التي احضرها جلازر من اليمن ، في قوائم تحت عنوان :

(Kurses Verzeichniss des Glaser Sammlung Arabicher. Handschriften; Koenigliche Bibliothek Berlin 1887, p.6.

وبعد عشرين سنة ، اي مابين (سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٦) ، اشترى تاجر من ميلانو (ايطالي) يدعى ج . كابروتي G. CAPROTTI في صنعاء ، كمية مكونة من (١٦١٠) مخطوطة احضرها الى ايطاليا ، فاقتنتها منه المكتبة الامبروزانية (او الامبروزية) (ambrosiana) في ميلانو سنة (١٩٤٠) ، وذلك بفضل اكتتاب قام به مجلس بلديتها . وبدا ا . كريفيني E. GRIFFINI بتصنيف وترتيب هذه المخطوطات اليمنية ، ولكنه توفي قبل ان ينجز عمله هذا .

بخصوص هذه المخطوطات التي احضرها كابروتي ، وبدأ كريفيني بتصنيفها ، يرجع الى :

E. GRIFFINI: Catalogo dei Manuscritti Arabi Di Nuovo Fundo Della Bibliotheca Ambrosiana Di Milano . Vol I Codici I, 475, Roma 1920.

الذي صدر اولاً في (١٩٠٨ ـ ١٩١٩) ، في تسع مقالات Rivista Dei Studi Orientali واعاد النظر في هذه القوائم الدكتور صلاح الدين المنجد .

في شهر ديسمبر (كانون الاول) سنة (١٩٥١) ، ارسلت وزارة المعارف العمومية المصرية ـ الادارة العامة للثقافة ـ بعثة لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن برئاسة الدكتور خليل يحيى نامي ، وعضوية فؤاد سيد عماره ـ رئيس قسم المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ، وعبدالفتاح علي عيد ـ رئيس قسم التصوير بدار الآثار المصرية ، واحسان عثمان فهمي رئيس قسم التصوير بدار الكتب المصرية .

صورت البعثة : (١١٠) كتاب من كتب علم الكلام ، (٣٥) كتاباً من كتب الفقه واصوله (٢٣) كتاباً من كتب التاريخ ، (٢٠) كتاباً من كتب الحديث ومصطلحاته ، (٢٠) كتاباً من كتب الادب ، (١٩) كتاباً من كتب التفسير وعلوم القرآن ، (١٣) كتاباً من كتب علوم اللغة ، (٨) كتب من كتب الاسماعيلية وغلاة الشيعة (٧) كتب من كتب التصوف ، (٥) كتب من فنون متعددة (٣) كتب من كتب القراءات والتجويد ، (٣) كتب في علوم السياسة والاجتماع ، (وكتابين) من المنطق .

وحصلت البعثة على بعض كتب الزيدية والمعتزلة النادرة ، مثل كتاب « المغني في اصول الدين » للقاضي عبدالجبار ، وكتاب « المجموع في المحيط بالتكليف » للمؤلف نفسه ، وكتاب المعتمد في اصول الفقه ، لابي الحسين البصري ، كما صورت البعثة كثيراً من كتب التراجم لرجال اليمن وغيرهم ، وكذلك الكتب التي وضعت في سير ائمة الزيدية ودعوتهم وحروبهم .

ويرجع تاريخ اكثر الكتب التي صورتها البعثة الى القرون الثالث والرابع والخامس والسادس من الهجرة ، واكثرها برسم خزائن ائمة ومكتوبة بخطوط جيدة ومكتوب عليها مراجعات . كما ان بعض هذه المخطوطات ، التي صورتها البعثة ، مكتوبة بخطوط مؤلفيها .

(ملاحظة ـ لقد سبق أ . جلازر (Ed. Glaser) هذه البعثة الى اليمن بحوالي السبعين سنة ، كما سبقها كابروتي (G. Caprotti) بحوالي خمسين سنة .

ولقد استفاد مما احضره جلازر وكابروتي من مخطوطات خاصة بعلم الكلام ، عدد من المستشرقين الذين نشروا بعض النصوص الخاصة بهذا العلم ، كما سنوضحه فيما بعد .)

اولاً ـ آثار مباشرة لاهل الكلام

ـ المعتزلة :

ابن المرتضى (المهدي لدين الله احمد بن يحيى ، الزيدي المعتزلي ـ المتوفى سنة ٨٤٠هـ) ، كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار ، نشرة ت . و . ارونولد (T. W. Arnold) في ليبزيغ سنة (١٣١٦هـ / ١٩٠٢م) ، معتمداً على المخطوط المحفوظ في برلين ـ رقم (٢٣٠) ، ترتيب جلازر ، الذي احضره من اليمن .

ايضاً لابن المرتضى :

« كتاب طبقات المعتزلة » ـ عنيت بتحقيقة سوسنة ديفلد ـ فلزر (Susanna Diwald—wilzer) ، في المنشورات الاسلامية ـ يصدرها الجمعية المستشرقين الالمانية هلموت ريتر والبرت ديتريش ـ جزء ٢١ ، بيروت (١٣٨٠ ـ ١٩٦١م) .

اعتمدت محققة الكتاب سوسنة ديفلد ـ فلزر ، لتحقيق النص ، على المخطوطات الآتية :

١ ـ مخطوط مكتبة المتحف البريطاني في لندن رقم (٣٩٣٧) (ورقة ٢٨ ب ـ ٥٥آ و ١٢١ ـ ٢٢ آ ، وهي ترجع الى القرن التاسع فيما يبدو) .

٢ ـ مخطوطة المكتبة نفسها المرقومة (٣٧٧٢) المؤرخة في (١١١٠هـ) (ورقة ١٦٧آ ـ ٢٤٤آ و ١٩٥آ ـ ١٠٠آ) مخطوطة المكتبة العمومية البروسية في برلين ، وهي مجموعة مخطوطات

لجلازر (Glaser) رقم (١٠٨) ، (ورقة ٨٢ ب ـ ١٢١آ و٤٣ب ـ ٤٦آ) وتاريخها (١٠٨١هـ) وضعها الورد ت(Ahlwardt) في فهرسه تحت رقم (٤٩٠٩) .

٣ ـ المكتبة عينها ، مجموعة مخطلطات للندبرج (Landberg) ، رقم (٤٣٨) (ورقة ٥٣ ب ـ ٧٨ آ ـ ٢٩آ ـ ٣٠آ) ، كتبت حوالي سنة (١١٠٠هـ) ووصفها الوردت (Ahlwardt) تحت رقم (٤٩٠٨) .

٤ ـ مخطوطة مكتبة السلطان احمد الثالث في سراي طوب قابي ، رقم (١٨٦٨) (ورقة ٥٥آ ـ ٧٧ب) ، تاريخها (٩٦٧هـ) وصفها هـ . ريتر (H. Ritter) في مقالته المسماة (Philo- logik III) في مجلة « الاسلام » (Der Islam) (١٨) ، ١٩٢٩ ، (ص ٥٣) .

الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب ـ المتوفى سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٨م) :

« الرد على النصارى » نشره ج . فنكل (J. Finkel) في : (Three Essays 1 — 39) في القاهرة (١٩٢٦) .

الخياط (ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان ، المعتزلي ، المتوفى سنة ٢٩٠هـ) .

« كتاب الانتصار ، والرد على ابن الراوندي الملحد ـ ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » ـ نشره هـ . س . نيبرج (H. S. Nyberg) ، الاستاذ المحاضر في جامعة ابسالا في السويد ، نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة (١٩٢٥) .

اعتمد الدكتور نيبرج على النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظة في دار الكتب المصرية ، تحت رقم (٨٥٢) من فن التوحيد ، وهي نسخة قديمة جداً من آثار الايام الماضية ، وهي اقدم مافي ايدينا من المخطوطات التي مادتها الورق ، ذلك انه فرغ من نسختها سنة (٣٤٧هـ) ، كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب .

القاسم (الامام القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل ، الزيدي المتوفى سنة ٢٤٦هـ) :

« كتاب الرد على الزنديق اللعين المقفع » نشره وترجمه الى الايطالية م . غويدي (M. Guidi) في روما سنة (١٩٢٨) ، تحت عنوان : La Lotta Tra L'Islam ID Manicheismo.

القيرواني

(ابو محمد عبدالله بن ابي زيد ـ المتوفى سنة ٣٨٥هـ/١٩٦٦م) :

« الرسالة » ـ نشر النص العربي مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي ليون برشر (Leon Bercher) ، الجزائر الطبعة الاولى سنة (١٩٤٥) منشورات ج . كربونل

(Edit. J. Carbonel Epitre Sur les Elements du Dogme Et De La Loi De L'eslam Selon Le Rite Malemite

عبدالجبار (قاضي القضاة ، ابو الحسن عبدالجبار بن احمد الهمزاني المعتزلي المتوفى في الري سنة ٤١٥هـ) :

« كتاب المجموع في المحيط بالتكليف » ، وهو من جمع (الشيخ الامام ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه علي عبدالله بن عطيه ابن محمد بن احمد النجراني ـ المتوفي سنة ٤٦٩ هـ/١٠٧٦م) ـ عني بتصحيحه ونشره الاب جين يوسف هوبن اليسوعي (J. J. Houbem) الجزء الاول في مجموعة « بحوث ودراسات » بادارة معهد الآداب الشرقية ، رقم (٢٥) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة (١٩٦٥) .

اعتمد ي . ج . هوبن على المخطوطات التالية :

Glaser 52, Ahlwardt Katalog 5149 orientalische Abteilung Der Deutschen Staats Bibliothek

وهو جزء من مجموعة آ . جلازر ، احضرها من الين في احدى رحلاته العلمية في (١٨٨٣ ـ ١٨٨٤) و (١٨٨٥ ـ ١٨٨٦) ، ومحفوظة الآن في

Das Depot Der Chemaligen Preussischen Staats Bibliothek In Der Univesitats Biblio thek — Tubingen.

٢ ـ مخطوط موجود في مكتبة تيمور باشا ، وانتقل بعد ذلك الى دار الكتب بالقاهرة ، وقد ذكره ريتر في Der Islam, XVIII P 42.

٣ ـ مخطوط وجد في وقف كايتاني (Caetani) في مكتبة مجمع لينشيه (Academie Des Lincei) (٢٠) ، في روما وصدر من اليمن ايضاً .

٤ ـ نسخة وجدت مع « المغني » للقاضي عبد الجبار ، وتقع في اربعة مجلدات ، وكانت قد عثرت عليها البعثة التي ارسلت الى اليمن تحت اشراف السيد خليل نامي (راجع : البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن ، باشراف خ . نامي ـ القاهرة سنة ١٩٥٢) .

النيسابوري (ابو رشيد سعيد ب محمد بن سعيد المتوفى حوالي سنة ٤٠٠ هـ)

« كتاب المسائل في الخلاف بين المصريين والبغداديين في الكلام في الجوهر ـ أملاه النيسابوري نشره آرثر بيرم (Arthur Biram) مع ترجمة المانية ، ليدن (١٩٠٢) ـ نشر الجزء الخاص

بالجوهر من « المسائل » مع ترجمة بعضه الى الالمانيـة ونشر م . هورتن (M. Horten) دارسة عن هذا الكتاب عام (١٩١٠) ، محاولاً استخراج فلسفة لابي رشيد من خلال « المسائل في الخلاف » النسخة الوحيدة لهذا الكتاب ـ وهي التي اعتمد عليها بيرم محفوظة في Orientalisch Abteilung Der Deutschen Staats Bibliothek — Berlin Glaser 12, Ahlwardt 5125.

ثم نشر هذا الكتاب الدكتـور معن زيادة والدكتـور رضوان السيد ـ في (سلسلة الدراسات الانسانية / الفكر العربي) معهد الانماء العربي ، الطبعة الأولى ـ بيروت ١٩٧٩ .

اعتمد المحققان لهذا الكتاب د . زيادة ود . السيد علي ذات النسخة التي اعتمد عليها كل من بيرم وهورتن ، التي كتبت سنة (٦٢٧هـ) والمحفوظة في مكتبة برلين (اهلوردت ، رقم ٥١٢٥) وذكر ناسخها انه نقلها عن اصل كتبه زيدي ـ ربما كان احد تلاميذ ابي رشيد عام (٤٦٣ هـ) ، والمخطوطة بحالة جيدة غير ان الناسخ لم يفهم بعض المواطن ، فادى ذلك الى غموض بعض الكلمات واهمال بعضها الآخر .

واصل بن عطاء (ابو حذيفـة ، واصل بن عـطاء الغزال : ٨٠ ـ ١٣١هـ/٦٩٩ ـ ٧٤٩م) : « خطب في التوحيـد والعدل » نشـره هوتسمـا (M. Th. Houtsma) ، في المجلة الفيناويـة لمعرفـة الشرق Z. K. M. W. . عام (١٨٩٠) (ص ٢٢٠) .

الدار قطني (الحفاظ ابو الحسن علي بن عمر بن احمد بن مهدي الدارقطني ـ المتوفى سنة ٣٨٥ هـ / ٩٩٥م) :

« اخبار عمرو بن عبيد بن باب ـ المتكلم المعتزلي (المتوفى سنة ١٤٤ هـ/٧٦١م) » . حققه وترجمه الى الالمانية الدكتور يـوسف فان اس (J. Van Ess) تحت عنوان :

Traditionis tische Polemik Gegen Amr B. Ubaid Zu Einem Text Des Ali b. Umar Ad — Daraqutni.

« نصـوص ودراسات ، سلسلة يصـدرها المعهـد الالمـاني للابحاث الشرقية في بيروت ـ (رقم ٧) (بيروت ١٩٦٧ ـ يطلب من دار نشر فارنس شتاينر ـ بفيسبادن) اعتمد الدكتور فان اس عـلى الرواية الوحيدة الموجودة على (الورقات ٩٨ آ ـ ١٠٦ ب) من المجمـوع رقم (١٠٦) المحفوظ في المكتبـة الظاهريـة بـدمشق . (انظر : يوسف العش ، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ دمشق (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) ، (ص ٣٠٥) .

الاشاعرة :

ابن عسـاكر (ابـو القاسم عـلي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر . ولد في دمشق سنة ٤٩٩ هـ/ ١١٠٦م وتوفي سنـة ٥٧١ هـ / ١١٧٥م) :

« تبـين كذب المفتـرى فيمـا نسب الى الامـام ابي الحسن الاشعري » ـ نشره أ . ف . مهرن (A. F. Mehren) ليدن ـ سنـة (١٨٧٨) .

ثم نشر في دمشق عام ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ ، مع مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري مطبعة التوفيق .

يرد ابن عساكر على الحشوية ضد تهجمهم على الاشعري . خصومة الحشوية متوجهة نحو العقل والعلوم النظرية وكـل فرقـة قائمة . والمعتزلة ضد الحشوية بخط مستقيم . والاشعريـة هم العدل الوسط بين المعتزلة والحشوية : لم يبتعدوا عن النقل ، كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية .

والماتريدية هم الوسط بين الاشاعرة والمعتزلة ، وقلما يـوجد بينهم متصوف . فالاشعري والماتـريدي همـا امامـا اهل السنـة الجماعة في مشارق الارض ومغاربها .

ابو القاسم بن عساكر الدمشقي ، هو احسن من قام بترجمة الاشعري وتاريخ حياته العلمية وبيان سيرته والدفاع عن السنة ورد ما اختلقه خصومه عليه ، مع ذكر تراجم مشاهير الاشاعرة .

يذكر ابن عساكر ، ان الاشعري رجع عن مذهب الاعتزال ، اثر رؤيا ظهر له فيها النبي وطلب منه الابتعاد عن الكـلام . وابن عساكر يعتمد على احاديث عن الاشعري تواترت ، ويذكر اسنادها الى من رواها نقلاً عن الاشعري . يذكر حديثا لابي هريـرة ، انه قال : « يبعث الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (ص١٠٣) . يعطي ابن عساكر قائمة بمؤلفات الاشعري (ص١٢٨ ـ ١٣٥) ، ثم قائمة باسماء مشاهير اتباع الاشعري .

الاسفرائيني (ابو المـظفر شـاهفور بن طـاهـر بن محمد ـ المتوفى عام ٤٧١ هـ . بطوس) .

« التبصـير في الدين ، وتمييز الفـرقـة النـاجيـة عن فـرق الهالكين » رجع المستشرق ماكس هرتن (Max Horten) الى النسخة الموجودة في خزانة الدولة ببـرلين (Koenigliche Bibliothech. Berlin) لهذا الكتاب ، في تاليف بعض ماكتبه عن علم الكلام لاسيما كتابه عن مذاهب المتكلمين الفلسفية في الاسلام :

Die Philosophischen System der Speculativen Theologen Im Islam, Bonn P, Hanstein, 1912.

هذا الكتاب هو عرض ـ فيه بعض الانجازات ـ لمختلف الفرق الاسلامية ، مع ذكر مـا خالفت فيـه اهل السنـة . والاسفرائيني

اشعري المذهب .

ظهرت الطبعة الاولى لهذا الكتاب ، في القاهرة عام (١٥٣٩هـ/ ١٩٤٠م) . مع ترجمة للمؤلف و تعليق للشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري . وعني بنشره السيد عزت العطار الحسيني - مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الاسلامية من اقدم عصورها الى الآن .

الاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل المتوفى عام ٣٣٠ هـ) :

« مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين » عني بتصحيحه هـ . ريتر - ونشره في (٣) اجزاء في استنابول (١٩٢٩ - ١٩٣٣)

Die Dogmatischen Lehren Der Anhanger Des Islam Ed. Hellmut Ritter – Lepzig, (Istanbul) 1929 — 1933 Biblio theca Islamica I, a—c.

ثم ظهرت طبعة اولى لهذا الكتاب في القاهرة عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠) مكتبة النهضة المصرية ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - في جزئين .

وكان هـ . ريتر قد نظم « فهرس المقالات » ، وجعله ملحقاً لمقالات الاسلاميين .

الاشعري :

« كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع » نشره وصححه الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي' (Richard Joseph Mc Carthy. SJ) وترجمة ايضا الى الانكليزية بعنوان : The Theology of ALASH'ARI المطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة (١٩٥٢) .

اعتمد الاب مكارثي في نشر هذا الكتاب على المخطط المحفوظ في مكتبة البريتش ميوسيوم (Museum(N. 3091 Britsh) وعلى المخطوط المحفوظ في مكتبة الجامعة ببيروت تحت رقم (Ms 297. 3 A81 IA)

ثم نشر هذا الكتاب الاستاذ حمودة غرابة في القاهرة ، عام (١٩٥٥) - جماعة الأزهر للتأليف .

الاشعري :

« رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » - نشرها عن النص المطبوع (الطبعة الثانية) بمصلحة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر آباد الدكن في الهندي ، سنة (١٣٤٤هـ) ، وعلق عليها الاب رتشارد مكارثي اليسوعي (الطبعة الاولى عام ١٣٢٣هـ) حيدر آباد . وذلك ضمن « كتاب اللمع » بعنوان : The Theology Of Al ASH'ARI .

الايجي (القاضي عضد الدين عبدالرحمن بن امد بن عيد - المتوفى عام (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) :

« كتاب المواقف في علم التوحيد » نشرت . صورنسن « TH. Sorensen) الموقف الخامس (في الالهيات) ، والموقف السادس (في السمعيات) تحت عنوان :

Statio V et VI Et Appendix Libri Mewakif ed . Th. Sorensen — Leipzig 1848.

ثم قام بطبع الكتاب ونشره : ابراهيم الدسوقي عطية واحمد محمد الحنبولي، عام (١٣٥٧هـ/١٩٣٦م) في « سلسلة مطبوعات في علم الكلام » القاهرة ، مطبعة العلوم (رقم ١) .

الباقلاني (القاضي ابو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني - المتوفى عام ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م) .

« كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - عني بتصحيحه ونشره الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي - منشورات جامعة الحكمة في بغداد - سلسلة علم الكلام (١) ، والمكتبة الشرقية - بيروت ١٩٥٧ .

حقق هذا الكتاب الاستاذان محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة ، ونشراه في القاهرة سنة (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) معتمدين على النسخة المخطوطة القديمة المحفوظة في المكتبة الاهلية في باريس ، وهي ضمن مجموعة شفر (Schefer) المرقمة (عربي ٦٠٩٠) وتاريخ المخطوط هو : (٤٧٢ هـ / ١٠٨٠م) . وكان يعرف الاستاذان الخضيري وابو ريدة ان لكتاب التمهيد مخطوطين آخرين موجودين في تركيا ، كان قد أشار اليهما الاستاذ الالماني هـ . ريتر (H. Riter) ومع ذلك اضطر الاستاذان الى الاعتماد على النسخة المخطوطة الباريسية وحدها ، وذلك ، كما قالا : نظراً لصعوبة الحصول على غيرها ايام اعداد الكتاب للنشر ، وهي صعوبة لاتزال قائمة ، لان معظم كنوز المخطوطات العربية في تركيا لاتزال بسبب عدم الاستقرار في الظروف العالية في مخابئها بجبال الاناضول .

اتضح للاب مكارثي ان المخطوط الباريسي غير كامل ، وانه قد سقط منه جزء كبير . واستطاع ان يحصل على صورة للمخطوطين التركيين ، وكان ذلك آخر عام (١٩٥٠) ، وكلا المخطوطين التركيين يتضمن عدة ابواب متتابعة لا وجود لها في المخطوط الباريسي ، وتزيد

عليه بجملتها اكثر من الثلث . وبفضل هذه الابواب الزائد صار كتاب التمهيد اكمل كتاب من نوعه ورد علينا من ذلك الزمن البعيد .

وقد فضل الاب مكارثي ان يعيد نشر الكتاب كاملاً بدل ان يضيف « مكملة » الى النص المطبوع بعناية الاستاذين الخضيري وابي ريدة . وجاءت طبعته هذه معتمدة على المخطوطات التالية :

١ ـ مخطوط باريس الآنف الذكر .

٢ ـ مخطوط أيا صوفيا المرقم (٢٢٠١) ، وفيه (٢٥٥ ورقة ـ ٥١٠ صفحات) وتاريخ نسخه : (٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) .

٣ ـ مخطوط مصطفى افندي المرقم (١٢٢٣) ، وفيه (٢٤٧ ورقة ـ ٤٩٤ صفحة) . وتاريخ نسخه : سنة (٥٥٥هـ / ١١٦٠م) .

الباقلاني :

« كتاب البيان ، عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات » ـ

عني بتصحيحه ونشره الاب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي ـ منشورات جامعة الحكمة في بغداد ـ سلسلة علم الكلام رقم (٢) . المكتبة الشرقية ـ بيروت ١٩٥٨ . اعتمد ناشر الكتاب الاب مكارثي على مخطوط محفوظ في مكتبة جامعة توبنغن ، هو ، على ما يظهر ، المخطوط الوحيد المعروف لهذا الكتاب . وقد وصفه الاستاذ « فيسفيلر » في المجلد الثاني من « جدول المخطوطات العربية في مكتبة جامعة توبنغن .

Max Weisweiler Universitätsbibliothek Tübingen : Verzeichnis der Arabischen Handschriften — Leipzig, 1930 11. PP. 58 — 64.

صرح فيسفيلر بأن المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس او السابع للهجرة ، ولكن يعتقد الناشر الاب مكارثي بأن المخطوط يعود على اقل تعديل الى القرن السادس ولعله اقدم عهداً . ولسوء الحظ لم يؤرخ الناسخ نسخة في آخرها . ويذكر الناشر الاب مكارثي في مقدمته لهذا الكتاب : اقدم للعلماء والمستشرقين كتابا له اهميته الخاصة في ميدان علم الكلام . ولهذه الاهمية سببان : احدهما موضوع الكتاب ، والآخر كونه وحيداً من نوعه بين ما لدينا من تصانيف متكلمي الاسلام الاولين . اما موضوع الكتاب ، فهو المعجز الدال على صدق من يدعي على الله رسالة . والكتاب وحيد من نوعه ، لأن المؤلف تناول فيه هذا الموضوع من جهته النظرية ولا اعرف مما بقي لنا من كتب المتكلمين الاولين كتاباً ، بحث صاحبه في هذا الموضوع من هذه الجهة .

الجويني (امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف . المتوفى عام ٤٧٨ هـ) :

« كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد » نشره مع ترجمة فرنسية المستشرق الفرنسي ج . د . لوسياني ـ

(J. D. Luciani) : El — Irchad D'al Juwani — Traduction et edition par J.D. Luciani (Collection Du Centenaire De L'algerie,) Paris, E. Le Roux 1938.

وكان لوسياني قد نشر النص العربي عام (١٩٣٠) ، معتمداً على المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية بباريس ، وعلى المخطوط المحفوظ في الجزائر ، وعلى نسخة تونس .

وقد اعاد نشر هذا الكتاب الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد عام (١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م) في مجموعة « جماعة الازهر للنشر والتأليف » ، مكتبة الخانجي ـ مصر . ويذكر الناشران في تقديم الكتاب : « وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على اربع نسخ كاملة جيدة : ١ ـ نسخة المستشرق الفرنسي لوسياني التي نشرها عام ١٩٣٠ بخط مغربي ، معتمداً على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس . وهي في (٢٤٤) صفحة من القطع الكبير ـ وقد اثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد ، الا اننا لاحظنا انه يختار احياناً نص نسخة ، ويترك نص نسخة اخرى هو في رأسنا احق بالاختيار وقد اشرنا الى هذه النسخة بحرف « ل » ٢ ـ نسخة دار الكتب المصرية رقم (٨١٩) ٣ ـ نسخة اخرى بدار الكتب المصرية رقم (١٨٧٩) .

٤ ـ نسخة المكتبة الاحمدية بحلب رقم (٧٦٤ ـ توحيد) . وتاريخ نسخها سنة (٨٦٢هـ) .

ثم يقول الناشران محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد : وقد اتخذنا اصلاً لنسختنا التي ننشرها اليوم ، نسخة المستشرق لوسياني ، وأثبتنا اختلافات النسخ الاخرى في نهاية كل صفحة ، اذ لم تر من العدل ان نفرض اختيارنا على القراء » .

(ملاحظة : الجويني اشعري المذهب ، يعرض في كتابه هذا مختلف المسائل الكلامية ، ويوضح موقفه من موقف المعتزلة في مسائل التوحيد والعدل ، ويوضح كذلك موقف باقي الفرق من هذه المسائل) .

الجويني :

« كتاب الشامل في اصول الدين » ـ نشر الجزء الاول من هذا

الكتاب المستشرق الالماني هـ . كلوبفر . (H. Klofer) في القاهرة عام (١٩٥٩) ، معتمداً على المخطوط رقم (١٢٩٠) المحفوظ في دار الكتب المصرية ـ علم الكلام .

الشهر ستاني (ابن ابي الفتح محمد بن ابي القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني ـ المتوفى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م) :

« نهاية الاقدام في علم الكلام » ـ ترجمة وصححه الفرد جيوم ـ اكسفورد (١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م) .

Guillaume (Alfred) : The Summa Philosophiae of Al — Shahras tani Edited With A Translation From Manuscripts Oxford University Press. London 1934.

الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ـ المتوفى سنة ٣٧٧ هـ) .

« التنبيه والرد على أهل الاهواء أو البدع » ـ نشره ديدرنج (Dedering Bibliotheca Islamica, Bd 9 Istabul 1936.

ثم ظهرت في القاهرة عام (١٣٦٩هـ / ١٩٤٩ م) طبعة اولى لهذا الكتاب . عرف به وترجم للمؤلف ، وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، وعني بنشره وراجع اصله ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني ـ مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الاسلامية من اقدم عصورها الى الآن . طبعة القاهرة هذه مأخوذه عن النسخة الخطية الوحيدة المحفوظة في الخزانة الظاهرية بدمشق .

ويذكر الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمة طبعة القاهرة هذه : « وقد بلغني ان الكتاب نشر في الاستانة قبل سنين ، بعناية بعض كبار المستشرقين بأرشاد عميدهم المستشرق الكبير الاستاذ الطائر الصيت البروفسور لويس ماسينيون الفرنسي (Louis Massig-non لكنني لم اظفر بنسخة منه » .

وهكذا لم يطلع الشيخ الكوثري على طبعة ديدرنج ، التي ظهرت عام (١٩٣٦) اي (١٣) سنة قبل طبعة القاهرة .

اليافعي (ابو محمد عبدالله اسعد اليافعي نسبا والشافعي مذهبـاً ـ ولد عام ٦٩٨هـ / ١٢٩٨م . وتوفي عام ٧٦٨هـ / ١٣٦٧م) :

« كتاب مرهم العلل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والادلة المفصلة ، مختوماً بعقيدة أهل السنة » .

نشره دنيسون روس (Denison Ross) في كلكتا / الهندسة (١٩١٠) ، معتمداً على مخطوط يرجع الى اواخر القرن الثامن الهجري ، على ما يرجح دنيسون روس .

ولد المؤلف اليافعي في اليمن حوالي عام (٦٩٨هـ) وتوفي (يوم ٢٠ جمادي الاول سنة ٧٦٨ هـ) .

ونشر الكتاب في مجموعة : Bibliotheca India a Collection of orientalworks Published by the Asiatic Society of Bengal — Calcutta 1910.

ويعرض المؤلف موقف المعتزلة من مسائل القدرة كما يعرض مسألة لتولد وجوب الاصلح على الله ، وكلام الله اذ يقول : والمعتزلة من تابعهم وافقونا في حدوث حروف وخالفونا في قدم القرآن ، فجعلوه مخلوقاً وحروفه حادثة . ويقولون ان الحسن والقبيح من مقدرات العقل قبل ورود الشرع .

الماتريدية :

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الراي التميمي البكري ـ اصله من طبرستان شافعي المذهب ، ما تريدي النزعة ـ ولد بالرى عام ٥٥٤ هـ / وتوفي بهرات عام ٦٠٦ هـ) :

(السيرة الفلسفية ـ نشرها المستشرق بول كراوس في مجلة اورينتاليا (Orientalia) في روما ، مجلد (٤) سنة (١٩٣٥) ثم نشرت في طهران ـ منشورات اليونسكو سنة (١٩٦٤) عني بنشرها بول كراوس وترجمها اقبال .

ـ أهل السلف ـ أهل السنة والحديث :

ابن بطة العكبري (الامام عبدالله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري الحنبلي ـ المتوفى عام ٣٨٧ هـ /٩٩٧م) :

كتاب الشرح والابانة على اصول السنة الديانة » ـ مقدمة وترجمة وتعليق هنري لاووست (Henri — Laoust) منشورات المعهد الفرنسي بدمشق . طبع في بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية سنة (١٩٥٨) . اعتمد الاستاذ هنري لاووست على : ١ ـ مخطوطة دمشق المحفوظة في المكتبة الظاهرية (مجموعات ٦٤) واتخذها اساسا لنشره هذا الكتاب ـ ويرجع تاريخ هذه المخطوطة الى (٤ صفر عام ٥٥٩ هـ / ٢ كانون الثاني سنة ١١٦٤م) . ونسخها الشيخ عبدالغني بن عبدالواحد بن علي المقدسي .

٢ ـ المخطوطة المحفوظة في رمبور ، وهي بدون تاريخ . وترجع الى ابي القاسم البصري (المتوفى عام ٤٧٤ هـ) . لم يستطع الاستاذ لاووست الحصول على نسخة مصورة لهذه المخطوطة بل استنسخ له نسخة الاستاذ فيليوزا (M. J. Filliozat) الاستاذ في

الكوليج دي فرانس (College De France) ومدير المعهد الفرنسي في بنديشيري .

ابن رجب (زين ابو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين احمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي ـ المتوفى عام ٧٩٥ هـ) :

« كتاب الذيل على الطبات الحنابلة » ـ

نشره وحققه هنري لاووست (Henri Laoust) وسامي الدهان ، منشورات المعهد الفرنسي ـ دمشق سنة (١٩٥١) . اعتمد الاستاذان لاووست والدهان في نشر هذا الكتاب على ثلاث مخطوطات :

١ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم (تاريخ ٦١) وهي في (٣٣٩ ورقة) . وقد علقت سنة (٨٠٠ هـ) . ولا شك في انها كتبت بيد احد تلاميذه عن نسخة بخط المؤلف .

٢ ـ نسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول برقم (١١١٥) وهي في (٢٨٧ ورقة) ، وعلقت سنة (٨٣٦هـ) بيد شهاب الدين احمد بن عبداللطيف المكي الحنبلي .

٣ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب الظاهرية في دمشق ، برقم (تاريخ ٦٠) وهي في (١٩٢ ورقة) ، بخط الياس بن خضر بن محمد التركماني ، يرجع تاريخها الى (٨٣٤هـ) .

ثم اعاد نشر هذا الكتاب الشيخ محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة عام (١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م) ، في مجلدين .

الدارمي (ابو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد ابو سعيد السجستاني الدارمي ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٢ هـ) .

« كتاب الرد على الجهمية » ـ نشره كوستا فيتستام (Goste Vitestam) بريل / لندن سنة (١٩٦٠) .

اعتمد المستشرق فيتستام على النسخة ، التي كتبت في شهر رجب الفرد سنة خمس وثلاثين وسبعمائة (٣٧٥هـ) بمدرسة الحافظ ضياء الدين بسفح قيسون ظاهر دمشق . هذه النسخة محفوظة في مكتبة كوبرولي في استانبول تحت رقم (٨٥٠) . ووضع الاستاذ فيتستام مقدمة لهذا الكتاب باللغة الالمانية ، تقع في (١١٦ صفحة في الصفحة (٤٥) من النص العربي ـ وهو يقع في (١٠٤ صفحات) ، حاول الدارمي ان يثبت رؤية اهل الجنة لله ويحتج في ذلك بعدد من الآيات والاحاديث . ثم يذكر (صفحة ٥٤) حجج من ينفي الرؤية من المعطلة والجهمية (المعتزلة) ، ويفند هذه الحجج (٥٧) ويذكر أويل المعطلة والجهمية للآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ـ بمعنى منتظرة ثواب ربها . فيرد على هذا التأويل بأن لاثواب اعظم من النظر الى وجهه تعالى .

وفي الصفحة (٧١) ويذكر كلام الله ، ويرد على القائلين بخلقه (ص ٨٣) . ويحتج للقرآن انه غير مخلوق (ص ٨٥) ، وذلك ضد المعتزلة الذين يتهمهم بالكفر (ص٩٨) . ويذكر المحنة التي حصلت ايام المامون (ص ٩٨) .

الدارقطني (ابو الحسن علي بن احمد بن مهدي بن مسعود بن دينار بن عبد الله ـ ولد عام ٣٠٦ ه / وتوفي عام ٣٨٥هـ) .

« أخبار عمرو بن عبيد ـ

حققه وترجمه الى الالمانية مع مقدمة الدكتور يوسف فان أس (Josef Van Ess) في مجموعة ، نصوص ودراسات ـ سلسلة يصدرها المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (رقم ٧) بيروت ١٩٦٧ . دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن .

يذكر الدكتور فان اس في التمهيد : « النص العربي الذي هو مجموعة لبعض اخبار المتكلم المعتزلي عمرو بن عبيد المتوفى سنة ١٤٤هـ / ٧٦١م) ، كما حفظت في الصورة النهائية التي قام بها علي بن عمر الدارقطني ، احد المحدثين واللغويين البغداديين المعروفين . ونعتمد في تحقيقنا لها على الرواية الوحيدة الموجودة على الورقات (٩٨ ـ ١٠٦ ب) في المجموع رقم (١٠٦) المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق ، (انظر : يوسف العش ، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ١ ، دمشق (١٣٦٦ / ١٩٤٧) ، ص ٣٠٥) . وقد تمكنا في كثير من المقاطع من ان نبرهن على ان النص محرف للغاية ، ومن حسن حظنا اننا نملك بعض الاخبار الموازية ، وذلك في « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ، وفي « ميزان الاعتدال » للذهبي ، وغيرهما .. مما يمكننا ، في بعض الاحيان ، من اعادة تركيب الصيغة الاصلية » .

ثانياً ـ ترجمة بعض مؤلفات المتكلمين الى لغات اوربية

الاشعري (الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل المتوفى عام ٣٣٠هـ) :

« الابانة عن اصول الديانة » ترجمه الى الانكليزية ولتركلين (Walter V. C. Dlein) ونشره في New Haven سنة (١٩٤٠) .

American Oriental Society, Vol1 (— New Connecticut 1940 96 96 — 96.

الأشعري :

« كتاب الامام ـ ترجمة المانية . Spitta (W.) Zur Geschichte Abu al Hassan Al— Ash'ari Leipzig — Hinrichs 1876.

البغدادي (عبد القاهر بن طاهر ، التميمي الاشعري ، البغدادي ـ المتوفى عام ٤٢٩ هـ) .

« كتاب الفرق بين الفرق » ـ ترجمه الى الانكليزية .

K. C. Seelye: Moslem S Chisms and Sects New York 1920 (Columbia University, Oriental studies) No XV. Et A— S Halkin; Tel — Aviv1935

التفتازاني (سعد الدين مسعود ـ المتوفى ٧٩١هـ / ١٣٨٩م) :

« شرح العقائد النسفية ، للامام نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي ـ المتوفى ١١٤٢ م » ترجمه الى الانكليزية :

Earl Edgar Elder : A Commentary On The Creed Of O Islam New York, Columbia University Press, 1950 With Introduction And Notes.

الجويني (الامام الحرمين ، ابو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ـ المتوفى عام ٤٨٧ هـ) :

العقيدة النظامية .

ترجمه الى الالمانية :

Das Dogma Des Imam Al — Haramain Klooer (H) Haramain Al — Djuwaini

الشهرستاني (ابن الفتح محمد بن القاسم عبدالكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني المتوفى عام ٥٤٨هـ) .

« الملل والنحل » .

ترجمه الى الالمانية :

Abu' — L — Fath Muhammad asA — Schahrastani's Religionsparthaien Und Philosophen — Schulen, Zum Ersten Mal Vollstandig Aus Dem Arabischen Y Ubersetzt Und Mit Erklärenden Anmerkungen Versehen. T. I. Halle 1850, t. 2, Halle 1851.

(Reprint : Hildesheim 1969) .

ابن حزم (ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ، الظاهري الاندلسي ـ المتوفى عام ٤٥٦هـ / ١٠٦٣ م) :

« والفصل في الملل والاهواء والنحل » .

ترجمه الى الانكليزية

1 . Friedlander: The Heterodoxies of The Shiites, In Jaos (1907) I — 50 XXVIII et Jaos (1908) 1-680XX Ix.

وترجمه الى الاسبانية :

Asin Palacios (Miguel): Abenhazam Decordoba Y SU Historia Critica De Las Ideas religiosas, Madrid, Real Academia de La Historia 1927 32; 5 vol; (Traduction espagnole du kitab al — Fisal D'Ibn Hazm de Cordoue).

الغزالي الامام حجة الاسلام ، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ـ المتوفى ٥٠٥هـ / ١١١١ م) :

« كتاب الاقتصاد في الاعتقاد » ـ

ترجمه الى الاسبانية :

Asin Palacios (Miguel) El Justo Medio En la Creencia. Madrid, D, Estanislao Maestre, 1929.

ابن الجوزي (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي الحنبلي المتوفى عام ٥٩٧ هـ) :

« نقد العلم والعلماء او تلبيس ابليس » .

ترجمة الى الانكليزية :

Margoliouth (D.S) ; The Devils Delusion By Ibn Al — Jauzi In Islamic Culture (Hayderabad) T. 9 — 12 (1935 — 38) 19 — 22, (1945 — 48).

الحواشي

(١) المرجع : البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن ، تقرير مقدم من الدكتور خليل يحي نامي ـ رئيس البعثة ، ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٥١ ـ مطبعة وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ، وزارة المعارف العمومية ـ الادارة العامة للثقافة .

(٢) ملاحظة : اعدنا طبع هذا الكتاب مع ترجمة فرنسية له في مجموعة « بحوث ودراسات » ، بادارة معهد الآداب الشرقية في بيروت ، رقم (٦) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ نقله الى الفرنسية الدكتور البير نصري نادر ـ المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧ .

الدكتور ميشال جحا

الدراسات العربية والاسلامية في المانيا في القرن العشرين

مقدمة :

لاشك في ان الدراسات العربية والاسلامية قد نشطت في القرن التاسع عشر وبلغت اوجها في الجامعات الاوربية وخاصة في المانيا .

ولا شك كذلك في ان المستشرقين والمستعربين الالمان هم من بين الذين عرفوا باناة البحث ، وسعة الاطلاع ، وعمق التفكير . وكانوا اقرب من سواهم الى إنصاف العرب واعطائهم حقهم ولم يتحاملوا عليهم وذلك لان المانيا لم تكن ـ خلافاً لانكلترا وفرنسا وايطاليا وهولندا ـ دولة مستعمرة للبلدان العربية والاسلامية .

ومن المعروف ان المدرسة الاستشراقية الالمانية التي بدأت في القرن الثامن عشر ، بيوهان جاكوب رايسكه (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) (Reiske, Johann Jacob) قد تميزت بخصائص اهمها :

اولاً : انها لم تكن نتيجة لمآرب سياسية او استعمارية كما اشرنا .

ثانياً : لم تكن وثيقة الصلة بالأهداف الدينية التبشيرية . فمن المعروف انه لم تكن لالمانيا في القرن الماضي اهداف تبشيرية واسعة في العالم العربي مثل فرنسا وانكلترا او على الاصح لم يترك لها الفرنسيون والانكليز حرية العمل في هذا الحقل .

ثالثاً : غلبة الروح العلمية وتقصي الحقائق على الدراسات الشرقية في المانيا . فهي تمتاز عن سواها ببعدها عن الهوى والتعصب والتحامل . وهي تمتاز كذلك بالعمق والشمولية والاحاطة .

رابعاً : الطابع البارز الذي يميزها هو الاهتمام بالقديم والتركيز على دراسة التراث العربي وخدمة هذا التراث.[1] اما الالتفات الى الادب العربي الحديث ودراسة اللهجات العربية المحكية والمجتمع العربي المعاصر والاوضاع السياسية والاقتصادية الثانية خلافاً للاستشراق في الدول الاوربية الاخرى .

خامساً : بدأ الاهتمام في اللغات الشرقية مرتبطاً بعلم اللاهوت . وكانت اللغة العبرّية هي اساس هذه الدراسات ، ثم ما لبثت اللغة العربية ، والاسلام ، ان لقيا الاهتمام في اعقاب القرون الوسطى والدخول في عصر التنوير .

■ ولعل ابرز ما قام به المستشرقون الالمان على صعيد اللغة العربية والتاريخ العربي والدراسات الاسلامية هو :

١ ـ انهم جمعوا ونشروا وفهرسوا المخطوطات العربية والنصوص القديمة ، مما اغنى المكتبة العربية ، بالمؤلفات المهمة التي تتناول كتب المراجع والاصول .

٢ ـ وضع المعاجم العربية . اهتم المستشرقون الالمان منذ القرن التاسع عشر بوضع المعاجم العربية ، والعربية ـ اللاتينية والعربية ـ الالمانية والالمانية ـ العربية . فقد قام فرايتاج (١٧٨٨ ـ ١٨٦١) (Freytag, wilhelm) بوضع المعجم العربي ـ اللاتيني (Lexicon Arabico-Latinum) في اربعة اجزاء وفلايشر (١٨٠١ ـ ١٨٨٨) (Fleischer) واوغست فيشر (١٨٦٥ ـ ١٩٤٩) (Fischer, August) وهانس فير (١٩٠٩ ـ ١٩٨١) (Wehr, Hans) واضع القاموس العربي ـ الالماني للغة العربية المعاصرة (Arabisches Worterbuch fur die Schriftsprache der Gegenwart) (١٩٥٢) و (١٩٥٦) و (١٩٦٨) . وقد ترجم هذا القاموس الى الانكليزية تحت عنوان : (A Dictionary of Modern Written Arabic, Ed. by J. Milton Cowan)

وطبع في الولايات المتحدة طبعات عدة سنة ١٩٦١و ١٩٦٦ و ١٩٧١ وطبعته مكتبة لبنان في بيروت سنة ١٩٧٤ وطبعة رابعة سنة ١٩٧٩ . وقاموس شراجله (Schregle. Gotz) الالماني - العربي (١٩٧٤) و (١٩٧٧) . يضاف الى ذلك كله القاموس الضخم الذي يعمل عليه الاستاذ اولمان (Ullmann) في جامعة توبغن والذي يتناول اللغة العربية الفصحى .

٣ - التدريس في بعض الجامعات العربية : وخاصة في جامعة القاهرة . امثال ليتمان وبرجستربر وشاده وشاخت . كما ان مدير المكتبة الخديوية بالقاهرة كان المستشرق شتيرن .

٤ - تعيين المستشرقين الالمان البارزين اعضاء في مجامع اللغة العربية . امثال فيشر ، وليتمان ، وبروكلمان ، وهارتمان وريتر ، وشاخت وزلهايم .

٥ - كذلك اهتم المستشرقون الالمان في إنشاء معاهد ثقافية ومعاهد للتنقيب عن الآثار في بعض العواصم العربية مثل المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، ومعهد الآثار في القاهرة وفي بغداد .

وبعد هذا التمهيد الذي اردنا به ان تظهر بعض ماقدّمه المستشرقون الالمان الى الحضارة العربية والتراث العربي والاسلامي من جهد ومن خدمات لايستطيع احد انكارها او التقليل من اهميتها ، ننتقل الى الكلام على واقع هذه الدراسات في القرن الذي نعيش فيه .

ان اكثر المستشرقين الالمان الذين ولدوا في مطلع هذا القرن قد انتقلوا الى رحمة ربهم . ومن بقي منهم على قيد الحياة قد اصبح في سن الشيخوخة بحيث انه لايستطيع ان يضيف جديد الى ماقام به .

ومما تجدر الاشارة اليه ان هؤلاء المستشرقين قد اقبلوا على هذه الدراسات العربية الاسلامية وقد رسّخ قواعدها ومهّد سبيلها من سبقهم من كبار المستشرقين الالمان وسواهم من الذين عاشوا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، وتركوا لهم ذخراً ضخماً من الاعمال والمؤلفات القيّمة والابحاث الوافية ، ووضعوا لهم المقاييس التي يتبعونا ويتخذونها ورسموا لهم اطر البحث والمنهج العلمي التي يعتمدونها .

ويجب ان لانتوقع انه بتقدم القرن العشرين قد طرا تغير جذري على الدراسات العربية في الجامعات الالمانية . وفي الواقع استمرت هذه الدراسات ناشطة كما كانت من قبل . وان يكن من جديد طرا عليها فهو التخصيص من جهة وكثرة عدد الشبان والشابات الذين اخذوا يقبلون عليها وتزايد عدد الجامعات ومراكز الابحاث التي تعنى بها .

وكذلك يجب ان نشير الى ان هذه الدراسات في الثلث الاول من هذا القرن قد تأثرت بظهور النازية في المانيا . فقد هاجر العديد من المستشرقين المعروفين هرباً من الحكم النازي ، الى دول اخرى وخاصة الى الولايات المتحدة الامريكية - حيث كان لقدومهم اثر بالغ في تنشيط هذه الدراسات في الجامعات الاميركية .

وفي اعقاب الحرب العالمية الثانية التي انهزمت فيها المانيا شرّ هزيمة ولحق بها دمار كبير وقتل في اثنائها بعض المستشرقين كما انقطع بعضهم عن العمل الجاد بسبب اشتراكهم في الحرب ، كان لابد من ان تنطلق هذه الدراسات من جديد عندما عادت عجلة الحياة الى طبيعتها بعد الهزيمة وهكذا وجدت المانيا نفسها ، بعد الحرب العالمية الثانية بحاجة الى التقرب من سائر الدول والشعوب وكانها تبيض صفحاتها التي سودتها النازية ونشروها فاخذت تقدم من جديد على ترسيخ الدراسات العربية والاسلامية وتسعى لاقامة علاقات سياسية واقتصادية ونفطية مع العالم العربي والتقرب منه . كما اقبل عدد من المستشرقين الالمان على دراسة اللهجات العربية المحكية والعالم الاسلامي ، والاهتمام بالأدب العربي الحديث ، وبالتيارات الفكرية والسياسية فيه ، بعد مجيء عبدالناصر . وقد كان لقضية فلسطين دور في ذلك لما لالمانيا من اسهام مادي في قيام « دولة اسرائيل » على تراب فلسطين .

وباختصار .. فان الدراسات العربية والاسلامية في المانيا لم تعد وقفا على التراث العربي القديم وحده ، بل دخلها شيء من الدراسات العصرية .

وقد اتاح المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت الذي تأسس سنة ١٩٦١ ، لعدد من المستشرقين الالمان من الشباب زيارة العالم العربي عن كثب ودراسة اللهجات العربية ، والوقوف على مشاكل وقضايا البلدان العربية - خاصة في المشرق العربي - ومتابعة التنقيب على الآثار والحضارات القديمة المغمورة في الارض واظهار اهميتها الحضارية .

وان الدراسات الاسلامية قد اخذت تستقل عن الدراسات العربية ، ومع العلم انه من الصعب الفصل بين الموضوعين في بعض الاحيان لمتانة الصلة بين الدين الاسلامي واللغة العربية وانعكاسه

على الحضارة العربية والحياة الاجتماعية في البلدان العربية .

مع الاعتراف بـأن الدراسات الساميّة القديمة ظلت على ما كانت عليه في الجامعات والمعاهد الالمانية من رسوخ وعمق .

وكذلك تجدر الاشارة هنا الى ان المانيا ، بعد الحرب العالمية الثانية ، قد اصبحت مقسّمة الى قسمين والى دولتين تختلفان عقائدياً اختلافاً واضحاً وان كانت في الأصل شعباً واحداً يتكلم لغة واحدة .

ولن اتناول في هذا البحث ، جمهورية المانيا الديمقراطية ، او مانسميه المانيا الشرقية بل سأقتصر على المانيا الاتحادية او ما يعرف بالمانيا الغربية .

ان عدد المستشرقين الالمان المعاصرين كبير وقد يكون اكثر منه في اية دولة اخرى . ولهذا ليس بالامكان تناولهم جميعاً وسوف اقف عند البارزين منهم فقط ممن عنوا بـاللغة العربية والتاريخ العربي والحضارة العربية وبالاسلام .

ولا بأس من ان نتناول ابرز هؤلاء المستعربين الذين عاشوا في القرن العشرين بدءً بالراحلين وانتقالاً الى الذين مازالوا على قيد الحياة وذلك فقط لسني ولادتهم .

١ ـ الأستاذ الدكتور اوتوسبيس (Spies, Otto) .

درس في جامعة بون . وهو متخصص في الادب العربي والدراسات الاسلامية . في جامعة براسلو وفي ١٩٥١ انتقل الى جامعة بون واصبح مديراً للمعهد الشرقي فيها . وفي سنة ١٩٦٠ اصبح رئيساً لتحرير مجلة « عالم الاسلام » (Die Welt des Islams) عني الاستاذ سبيس بالأدب العربي وبالتصوف وبالفقه الاسلامي .

نشر « رسالة الطير » لابن سينا وشرح السهروردي .

كما شارك في « دليل الاستشراق » الذي اشرف عليه شبولر وتناول الشريعة الاسلامية . وله « مكتبات الحجاز » (١٩٣٦) . كما وضع مقالات عن « تاريخ طب الاسنان عند العرب » (١٩٦٢) . وعني بموضوع الطب عند العرب الى جانب اهتمامه باللغة العربية والأدب العربي . وقد اجتمعت به في جامعة بون سنة ١٩٨٠ .

٢ ـ الاستاذ الدكتور هانس فير (١٩٠٩ ـ ١٩٨١) (Wehr, Hans)

وهو استاذي الذي درست عليه في جامعة مونستر . وكان قد انتقل اليها من جامعة ارلنخن . وقد بقي استاذاً في مونستر حتى تقاعده . دَرّس هانس فير في جامعة هاله (Hallee) وكان سكرتيراً لجمعية المستشرقين الالمانية . وهو متخصص في اللغة العربية ولهجاتها المحكية وخاصة لهجة الشام التي سجلها اثناء زياراته الى دمشق . وهو كذلك متخصص بالاداب الشعبية وناشر لمجموعة من القصص الشعبية شبيهة بقصص الف ليلة وليلة هي « الحكايات العجيبة والاخبار الغريبة » (١٩٥٦) . اخذها عن مخطوط فريد غير كامل محفوظ في مكتبة استانبول . ولهذه المجموعة القصصية اهمية كبرى بـالنسبة الى تاريخ ادب القصص عند العرب . وله مؤلفات في اللغة العربية . واهم عمل قام به هو قاموسه الشهير الذي مرّ ذكره .

وقد زرته في منزله سنة ١٩٨٠ قبل وفاته بسنة وكان مريضاً

٣ ـ الاستاذ الدكتور رودي بـاريت (١٩٠١ ـ ١٩٨٣) (Paret, Rudi)

يعد الأستاذ رودي بـارت من كبار المستعربين الالمان المعاصرين الذين اهتموا بالاسلام وبالقرآن الكريم .

دَرس في جامعة توبنغن وتخرج على المستشرق المعروف ليتمان .

ثم انتقل للتدريس في جامعة هايد لبرج . وبعد الحرب عاد الى جامعة توبنغن كاستاذ للغة العربية والدراسات الاسلامية خلفاً للاستاذ الدكتور ليتمان (Enno Littmann) وبقي فيها حتى تقاعدة سنة ١٩٦٨ .

ومن مؤلفاته : « محمد والقرآن » . وترجمته للقرآن الكريم التي ظهرت سنة ١٩٦٦ ثم طبعت عدة طبعات والتي تعتبر من اهم الترجمات . وقد زرته في منزله الهادىء في ضاحية توبنغن سنة ١٩٨٠ وكان في صحة جيدة نشيطاً منتصب القامة . وقد توفي في سنة ١٩٨٣ .

٤ ـ الاستاذ الدكتور البرت ديتريش (١٩١٢ ـ ؟) (Diet- rich, Albert)

نال الاستاذ ديتريش شهادة الدكتوراه سنة ١٩٣٧ . ثم درّس في جامعة هايد بيرج سنة ١٩٤٩ الى ان عين استاذاً في جامعة غوتنفن سنة ١٩٥٩ قام الاستاذ ديترش بنشر « كتاب الجليس الصالح الكافي والانيس الناصح الشافي » لمؤلفه ابي زكرياء المعافي النهرواني . وهذا الكتاب يضم قصصاً واشعاراً ترجع الى العصر الأموي . ومن مؤلفاته :

« البرديات في مكتبة هامبورج » و « الكتابات العربية في مصر » و « الايوبيين » . و « دراسات لمخطوطات عربية طبية

محفوظة في دور الكتب في تركيا وسوريا » . وكتاب العلاقات بين الشرق والغرب Orient und Abendland

وقد علمت مؤخراً ان الاستاذ ديتريش قد توفي .

٥ ـ الاستاذ الدكتور انطون شبيتالر (١٩١٠ ـ) (Spitaler, Anton)

ولد الاستاذ شبيتالر في مدينة ميونخ عاصمة بافاريا في جنوبي المانيا ، ودرس في جامعتها وجامعة براسلو على المستشرق الكبير بروكلمان (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) (Brockelmann, Carl) واضع « تاريخ الأدب العربي » وعلى الاستاذ برجستر بسر ١٨٨٦ ـ ١٩٣٣ Bergstrasser Gotthelf ثم خلفه كاستاذ لكرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة ميونخ في سنة ١٩٤٩ .

للاستاذ شبيتالر دراسات ومؤلفات يتناول فيها القرآن الكريم واللغة العربية والقصص العربي . وجمع « مصطلحات علم الطبيعة في اللغة العربية » . و « تركيب الجمل العربية في الازمنة الوسطى والحديثة » (١٩٦٢) . كما اعاد نشر كتاب نولدكه قواعد اللغة العربية الفصحى » سنة (١٩٦٣) . ونشر فصلاً من كتاب « فضائل القرآن » لابي عبيد .

٦ ـ الاستاذ الدكتور برتولد شبولر (١٩١١ ـ) (Spuler, Bertold) .

درس الاستاذ شبولر اللغة العربية في جامعات هامبورج وميونخ وهامبورج . ودرّس في جامعة غوتنفن ثم عين استاذاً في جامعة هامبورج سنة ١٩٤٨ . وكذلك درّس في جامعتي انقره واستانبول . وقد تولى رئاسة تحرير مجلة « الاسلام » (Der Islam) . وهو متخصص في الدراسات الاسلامية . ومن اهم منجزاته كتاب « دليل الاستشراق » (Handbuch der Orientalistik) وبالاضافة الى ذلك فقد نشر الاستاذ شبولر ابحاثاً تتناول الإسلام والتاريخ الإسلامي واثر الحضارة العربية .

وهو يعيش في مدينة هامبورج .

٧ ـ الاستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر (١٩١٥ ـ) (Roemer, Hans Robert) .

عاش الاستاذ رويمر فترة طويلة في البلدان العربية وخاصة في القاهرة وبيروت . فقد عمل كمدير لمعهد الآثار الألماني في القاهرة من سنة ١٩٥٦ ـ ١٩٦١ ثم مدير لمعهد الآثار الالماني للابحاث الشرقية التابع لجمعية المستشرقين الالمان من سنة ١٩٦١ ـ ١٩٦٣ . ثم اصبح استاذاً للدراسات الاسلامية وتاريخ الشعوب الاسلامية في جامعة فريبورج منذ سنة ١٩٦٣ والى ١٩٨٣ حين تقاعد . وهو يجيد اللغة العربية ويتكلم الفارسية بطلاقة . وهو كذلك رئيس جمعية المستشرقين الالمان .

قام الاستاذ رويمر بنشر الجزء التاسع من كتاب « كنز الدرر وجامع الغرر » تأليف ابي بكر بن عبدالله بن ايبك الداوداري (١٩٦٠) ، الذي يتناول تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون . واسم هذا الجزء « الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر » . وهو من ضمن مصادر تاريخ مصر الاسلامية التي يصدرها قسم الدراسات الاسلامية في المعهد الالماني للآثار في القاهرة .

٨ ـ الاستاذة الدكتورة آنا ماري شيمّل (١٩٢٢ ـ) (Schimmel, Annemarie) .

تعد الاستاذة الدكتورة شيمّل اهم مستشرقة المانية . وهي عميدة المستشرقات الالمانيات نالت شهادة الدكتوراه سنة ١٩٤١ ، وشهادة الاستاذية سنة ١٩٤٦ في جامعة ماربورج ، ثم درّست فيها وفي جامعة انقرة ثم في جامعة بون حيث تدرّس منذ سنة ١٩٦١ فصلاً دراسياً من كل سنة والفصل الآخر في جامعة هارفارد في الولايات المتحدة الاميركية . وهي تعنى بالدراسات الاسلامية والحضارة الهندية الاسلامية . من مؤلفاتها : « الخليفة والقاضي في مصر اواخر القرون الوسطى » (١٩٤٣) « فهرس تاريخ ابن اياس » (١٩٤٥) . « ملامح روحية في الاسلام » وقد زرتها في منزلها في بون صيف ١٩٨٠ .

٩ ـ الاستاذ الدكتور فريتس شتابت (١٩٢٣ ـ) (Steppat, Fritz)

ولد الاستاذ شتابت سنة ١٩٢٣ ونال شهادة الدكتوراه سنة ١٩٥٤ . ثم عمل كمدير لمعهد غوته في القاهرة من ١٩٥٥ ـ ١٩٥٩ مما اتاح له الفرصة لاتقان اللغة العربية ودراسة الحياة السياسية والاجتماعية في مصر في فترة من فترات التحول الهامة من تاريخها المعاصر في زمن عبد الناصر . ثم تولّى رئاسة المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت خلفاً للاستاذ رويمر من سنة ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨ .

وفي سنة ١٩٦٨ اصبح استاذاً للغة العربية والدراسات الاسلامية في جامعة برلين الحرّة .

ومن مؤلفاته : « القومية والاسلام عند مصطفى كامل » (١٩٥٦) . يتناول فيه التاريخ الفكري للحركة الوطنية في مصر . « تاريخ العالم العربي » (١٩٦٤) . « التقليد والعنصرية في التربية الحديثة في مصر حتى سنة ١٩٥٢ » . « الله والفتوة والعلم في رواية نجيب محفوظ (اولاد حارتنا) » الصراع التاريخي بين القومية العربية والصهيونية (١٩٦٩) . وهو يجيد اللغة العربية .

١٠ ـ الاستاذ الدكتور فؤاد سزكين (١٩٢٤ ـ) (Sezgin,

(Fuat وهو تركي الاصل ولكنه اكتسب الجنسية الالمانية . ومن كبار المستشرقين في المانيا . وهو استاذ في جامعة فرانكفورت . ومن اهم ماقام به كتابه « تاريخ التراث العربي » في تسعة اجزاء .

صدر الجزء الاول عن ليدن بريل سنة ١٩٦٧ .

صدر الجزء الثاني عن ليدن بريل سنة ١٩٧٥ .

صدر الجزء الثالث عن ليدن بريل سنة ١٩٧٠

صدر الجزء الرابع عن ليدن بريل سنة ١٩٧١ .

صدر الجزء الخامس عن ليدن بريل سنة ١٩٧٤ .

صدر الجزء السادس عن ليدن بريل سنة ١٩٧٨ .

صدر الجزء السابع عن ليدن بريل سنة ١٩٧٩ .

صدر الجزء الثامن عن ليدن بريل سنة ١٩٨٢ .

صدر الجزء التاسع عن ليدن بريل سنة ١٩٨٤ .

وهو تكملة لكتاب بروكلمان الهام « تاريخ الادب العربي » وقد نقل الجزء الاول الى العربية المرحوم الدكتور فهمي ابو الفضل سنة ١٩٧١ ، الاستاذ في جامعة عين شمس سابقاً بمشاركة الدكتور محمود فهمي حجازي .

وقد نال الاستاذ سزكين جائزة الملك فيصل تقديراً لخدماته للتراث العربي والاسلامي . وهو مدير معهد تاريخ العلوم الاسلامية التابع لجامعة فرانكفورت الذي تموّلة المملكة العربية السعودية .

١١ ـ الاستاذ الدكتور رودولف زلهايم (١٩٢٨ ـ) (Sel-lheim, Rudolf) .

درّس الاستاذ زلهايم في جامعة بون سنة ١٩٥٧ . ثم تولّى كرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة فرانكفورت . وهو يهتم بالمخطوطات العربية وبالتاريخ للادب العربي . وقد زرته في مكتبه في جامعة فرنكفورت في صيف ١٩٨٠ .

ومن مؤلفاته « تراجم العلماء لابي عبدالله المرزباني » (١٩٦٤) (١٩٦٨) و « الحرب الاهلية الثانية في الاسلام » (٦٨٠ ـ ٦٩٢) نشر سنة (١٩٧٠) وترجم الى العربية سنة (١٩٧٤) وله باللغة العربية « العلم والعلماء في عصور الخلفاء » (١٩٧٢) . وهو عضو في مجمع اللغة العربية في القاهرة .

١٢ ـ الدكتور فولف ديتريش فيشر (١٩٢٨ ـ) (Fischer, Wolfdietrich) ولد الاستاذ فيشر في مدينة نورنبرغ ودرس في جامعة ارلنفن على الاستاذ هانس فير ثم اصبح مساعداً له في جامعة مونستر . وفي سنة ١٩٦٤ اصبح استاذاً في جامعة ارلنفن . وهو متخصص باللهجات العربية وخاصة لهجات بلدان شمال افريقيا . وقد قام بعدة زيارات الى البلدان العربية وزار عدة عواصم وخاصة القاهرة ودمشق وبيروت .

ومن مؤلفاته : « اسماء الإشارة في اللهجات العربية الحديثة (١٩٥٩) .

« الصفات الدالة على الالوان والاشكال في لغة الشعر العربي القديم (١٩٦٥) « قواعد اللهجات العربية الفصحى » (١٩٧٢) . مقدمة للغة العربية المعاصرة (١٩٧٧) . و « دليل اللهجات العربية » (١٩٨٠) .

هذا ، وقد تراس الاستاذ فيشر مؤتمر المستشرقين الالمان الذي عقد في جامعة ارلنفن سنة ١٩٧٧ .

١٣ ـ الاستاذ الدكتور مانفريد اولمان (١٩٣١ ـ) (Ullmann, Manfred) ولد الاستاذ اولمان سنة ١٩٣١ ودرس في جامعتي هامبورج توبنفن وعمل على « قاموس اللغة العربية الفصحى » مع فريق من المستشرقين . وهذا القاموس هو اضخم قاموس للغة العربية ومعاني مفرداته ماخوذة من النصوص ، اي من الشعر العربي القديم . وهو استاذ في جامعة توبنفن . وقد اجتمعت به سنة ١٩٨٠ وحدثني عن عمله الضخم على هذا القاموس .

واهم اهتماماته الى جانب ذلك تتناول الشعر العربي وتاريخ العلوم عند العرب .

ومن مؤلفاته : « ابحاث حول شعر الرجز » (١٩٦٦) و « الطب في الاسلام » (١٩٧٠) و « العلوم الطبيعية في الاسلام » .

١٤ ـ الاستاذ الدكتور هاينس جروتسفيلد (١٩٣٣ ـ) (Grotzfeld Heinz) ولد الاستاذ جروتسفيلد في قرية كويرشيد القريبة من الحدود الفرنسية في منطقة « السار » سنة ١٩٣٣ ودرس في جامعة ارلنفن على الاستاذ هانس فير ثم انتقل معه الى جامعة مونستر حيث كانا زملاء طيلة اربع سنوات (١٩٥٧ ـ ١٩٦١) . وهو متخصص باللهجات العربية المحكية وخاصة لهجات لبنان وسوريا . عمل بعد تخرجه ، سنة ١٩٦١ ونيله شهادة الاستاذية سنة ١٩٦٨ ، استاذاً للعربية في جامعة ستوكهولم من سنة ١٩٦٨ ـ ١٩٧٥ ، حين دعي لتولي كرسي الدراسات العربية في جامعة مونستر خلفاً لاستاذه هانس فير الذي تقاعد .

يعد الاستاذ جروتسفيلد من ابرز المستعربين الالمان المعنيين باللهجات وخاصة لهجة البقاع في لبنان ولهجة دمشق .

وقد عمل فترة في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت كباحث وزار لبنان وسورية مرات عدة كما امضى في السنة الماضية فترة في القاهرة . من مؤلفاته : « تركيب الجملة في اللهجة

الدمشقية » (١٩٦٤) . « قواعد اللهجة العربية السورية » . (١٩٦٥) و « الحمّام في القرون الوسطى العربية ـ الاسلامية » (١٩٧٠) ، وابحاث تناولت لهجة البقاع في لبنان .

١٥ ـ الاستاذ الدكتور جوزيف فان آس (١٩٣٤ ـ) (Van Ess, Josef) ولد الاستاذ فان آس سنة ١٩٣٢ ودرس في جامعة فرانكفورت ونال شهادة الدكتوراه من جامعة بون سنة ١٩٥٩ وشهادة الاستاذية من ذات الجامعة سنة ١٩٦٤ . وهو استاذ الكرسي في جامعة توبنغن التي تعد اهم جامعة للدراسات العربية والاسلامية في المانيا اليوم . كما يعتبر الاستاذ فان آس من ابرز المستشرقين الالمان المعاصرين .

وهو يركز اهتمامه على الدراسات الاسلامية ، الفقه والفكر الاسلامي خاصة . ومن مؤلفاته المهمة في هذا الحقل نذكر :

« اول بدع المعتزلة » (١٩٧١) « بين علم الحديث وعلم الكلام » (١٩٧٤) . « بدايات علم الكلام في الاسلام » (١٩٧٧) . بالاضافة الى العديد من الابحاث الهامة في كبريات المجلات الاستشراقية المعروفة .

وبفضل شهرته الواسعة فهو مدعو دائماً للتدريس في كبريات الجامعات الاميركية والاوروبية وللمشاركة في المؤتمرات الدولية . وهو يجيد اللغة العربية .

١٦ ـ الاستاذ الدكتور بيتر باخمان (١٩٣٦ ـ) (Bachmann, Peter) ولد الاستاذ باخمان في مدينة ليبزيغ الشهيرة بجامعتها ذات الاهتمامات العريقة في الدراسات الاستشراقية وخاصة في الحضارة العربية . درس في جامعة غوتنغن ونال شهادة الدكتوراة سنة ١٩٦١ . ثم درّس فيها ، وفي ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨ كان مديراً للمعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، وعانى من الحرب المستعرة في لبنان . ثم عاد الى جامعة غوتنغن حيث يدرّس . وهو يهتم بالطب عند العرب وبتاريخ العلوم بشكل خاص . وكذلك بالشعر العربي الحديث وقد ترجم مختارات من الشعر وقد اعطى عناية خاصة لشعر خليل حاوي . وهو يجيد اللغة العربية .

١٧ ـ الاستاذ الدكتور ستيفان فيلد (١٩٣٧ ـ) (Wild Stefan) وهو كذلك من مواليد ليبزيغ الشهيرة ، وهي اليوم في جمهورية المانيا الديمقراطية . درس في جامعات ميونيخ وارلنغن وتوبنغن وكذلك في جامعة بايل في الولايات المتحدة الاميركية ، ثم عمل كاستاذ مساعد في جامعة هايدلبرج . وفي (١٩٦٨ ـ ١٩٧٣) كان مديراً للمعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . وعين استاذاً للدراسات العربية في جامعة امستردام ثم تولى كرسي الدراسات العربية والاسلامية في جامعة بون .

وهو متخصص بالمعجمات وبعلم العروض وبالمخطوطات العربية في اليمن .

ويعني ايضاً بالفكر العربي المعاصر وبالأدب العربي الحديث . ويتقن اللغة العربية نطقاً وكتابة .

ومن مؤلفاته :

« كتاب العين والمعاجم العربية » (١٩٦٥) ، « اسماء الاماكن اللبنانية » (١٩٧٣) . « اللهجة العربية في تعز (اليمن) . بالاضافة الى العديد من الابحاث التي يتناول فيها كتاب صادق العظم « نقد الفكر الديني » ، وكتاب « راس المال » لكارل ماركس في الترجمات العربية ، وشخصيات جمال عبد الناصر ونيتشه وجبران خليل جبران .

١٨ ـ الاستاذ الدكتور غيرهارد اندريس (١٩٣٩ ـ) (Endress, Gerhard) الاستاذ اندريس من مواليد سنة ١٩٣٩ ، درس اللغة العربية في جامعات توبنغن وباريس وفرانكفورت حيث نال شهادة الدكتوراه سنة ١٩٦٥ . وفي سنة ١٩٦٩ امضى سنة في لبنان كباحث في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . وبعد ذلك تولى كرسي الدراسات العربية في جامعة بوخوم منذ سنة ١٩٧٥ وما زال معنياً بالقضايا الاسلامية والفلسفية الاسلامية ومن مؤلفاته :

« الترجمات العربية من كتاب السماء لارسطو » (١٩٦٦) .

« الفيلسوف بروكلوس » بالعربية (Proclus Arabus) (١٩٧٣) (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية ، رقم ١٠) .

« مؤلفات يحيى ابن عدي ، بيان تحليلي مفصّل (بالانكليزية) (١٩٧٧) . « مقدمة في التاريخ الاسلامي » (١٩٨٢) .

كما نشر عدداً من الابحاث في المجلات العلمية التي تعنى بالدراسات العربية والاسلامية تناول فيها : ترجمة الفلسفة الى العربية ، والفارابي ، وابن سينا والكندي . وكذلك النحو العربي والمنطق اليوناني .

١٩ ـ الاستاذ الدكتور تلمان ناجل (١٩٤٢ ـ) (Nagel, Tilman) نال الاستاذ ناجل شهادة الدكتوراة سنة ١٩٦٧ ثم اصبح استاذاً سنة ١٩٧٢ وهو اليوم استاذ كرسي في جامعة غونغن وهو متخصص بالعلوم الاسلامية ومن مؤلفاته :

« قصص الانبياء » (١٩٦٧) . « ابحاث حول نشوء الخلافة العباسية » (١٩٧٢) « الاسماعيلية والفاطمية القديمة في

ضوء رسالة افتتاح الدعوة » (١٩٧٢) « الخلافة والقضاء » (١٩٧٥) بالاضافة الى مقالات وابحاث في مجلات : « الاسلام » و « مجلة المستشرقين الالمان » و « عالم الاسلام » .

٢٠ ـ الاستاذ الدكتور فارنر ديم (١٩٤٤ ـ) ,Diem) (Werner درس الاستاذ ديم اللغات السامية في جامعة ميونيخ ونال شهادة الدكتوراه منها بامتياز . وفي ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ عمل كمساعد باحث في المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت . كما زار عدة بلدان عربية وشارك في البعثة الالمانية الى اليمن للقيام بابحاث لغوية ودراسة اللهجة اليمنية . وفي سنة ١٩٧٢ نال شهادة الاستاذية في الدراسات العربية . وفي سنة ١٩٧٦ دعي لتولي كرسي اللغات الشرقية في جامعة كولن (كولونيا) وهو مازال فيها . ومن مؤلفاته :

« كتاب الجيم لابي عمرو الشيباني » (١٩٦٨) . « نماذج من اللهجة اليمنية » (١٩٧٣) « اللغة الفصحى واللهجة » تجارب حول ثنائية اللغة العربية (١٩٧٤) كما اسهم في قاموس العالم الاسلامي الذي صدر في ثلاثة اجزاء (١٩٧٤) . بالاضافة الى ابحاث تتناول اللغة العربية واللهجّات العرّبية والأدب العربي .

هناك مستشرقون غير هؤلاء يعملون اليوم في الجامعات والمعاهد الالمانية بجد ونشاط . واذا لم نتناولهم فذلك لايعني عدم اهميتهم بل لضيق المجال . ولاستحالة الاحاطة بهم جميعاً والحصول على معلومات وافية عنهم .

الجامعات الالمانية التي تعني بتدريس اللغة العربية والدراسات الاسلاميّة .

في المانيا اليوم ـ اكثر من اي بلد آخر ـ عدد كبير من الجامعات التي تعني بالدراسات العربية والاسلامية يصل قرابة خمس وعشرين جامعة . منها جامعات عريقة عمرها اكثر من ٦٠٠ سنة ومنها حديثة عمرها ٦ سنوات نذكر هنا اهم هذه الجامعات وفقاً للتسلسل الابجدي بالعربية .

١ ـ ارلنغن Erlengen
٢ ـ بايروث Bayreuth
٣ ـ برلين Berlin
٤ ـ بوخوم Bouchum
٥ ـ بون Bonn
٦ ـ توبنغن Tubingen
٧ ـ جيسن Giessen
٨ ـ ساربروكن Saarbrücken
٩ ـ غوتنغن Gottingen
١٠ ـ فرانكفورت Fronkfurt
١١ ـ فرايبورج Freiburg
١٢ ـ فورتسبورج Inirzburg
١٣ ـ فيتن / الرور Witten / Ruhr
١٤ ـ كولن Koln
١٥ ـ كيل Kiel
١٦ ـ ماربورج Marburg
١٧ ـ ماينز Mainz
١٨ ـ مونستر Munster
١٩ ـ ميونيخ Munchen
٢٠ ـ هامبورج Hamburg
٢١ ـ هايدلبرج Heidelberg

واليكم نبذة عن كل منها مع ذكر للاستاذ صاحب الكرسي فيها .

١ ـ جامعة ارلنغن :

مدير معهد اللغات الشرقية في جامعة ارلنغن هو الاستاذ الدكتور فولف ديتريش فيشر (Prof. De. Woefdietrich Fischer) وهذا المعهد يعنى بصورة خاصة باللهجات العربية الحديثة ولا سيما لهجات سوريا والعراق .

٢ ـ جامعة بايروث :

هذه الجامعة تأسست حديثاً ويتولى التدريس فيها الدكتور جميل ابو النصر وهو استاذ من اصل عربي كان يدرّس قبل ذلك في جامعة برلين الحرّة (Prf. Dr. Jamil Abun — Nasr) .

٣ ـ جامعة برلين الحرّة :

مدير معهد العلوم الاسلامية فيها الاستاذ الدكتور فريتس شتابات (Prf. Dr. Fritz Steppat) والدكتور ناجي نجيب (Dr. Nagi Nagib) وهو مصري . والاستاذ الدكتور ماتسوخ (Prof . Dr. Macuch) .

وتعدجامعة برلين الحرّة من اهم الجامعات الالمانية في حقل الدراسات العربية والاسلامية أخذت تعني حديثاً بقضايا العالم العربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولقد تأسست هذه الجامعة في اعقاب الحرب العالمية الثانية . وفيها مكتبة شهيرة بمخطوطاتها العربية التي تزيد على عشرة آلاف مخطوطة .

٤ ـ جامعة بوخوم :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية فيها الاستاذ الدكتور غيرهارد اندريس (Prof.Dr. Gerhard Endress) يعاونه الدكتور مجدي يوسف (Dr. Magdi Yousef) وهو من اصل عربي . وهي من الجامعات التي تأسست حديثاً في الوسط الصناعي من منطقة الرور .

٥ ـ جامعة بون :

ان مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة بون هو الاستاذ الدكتور شيفان فيلد (Prof. Dr. Stefan Wild) والاستاذة الدكتورة انامـاري شيمل (Prof. Dr. Annemarie Schimmel) والدكتور كلاوس لاك (Dr. Klaus Lech) والدكتورة فيلاند (Dr Rotraud Wielandt) وتعد جامعة بن من اهم الجامعات الالمانية للدراسات العربية .

٦ ـ جامعة توبنغن :

مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة توبنغن التي تعد اهم جامعة في المانيا ، وربما في العالم ، للدراسات العربية الاسلامية ، وهو الاستاذ الدكتور جوزيف فان آس (Prof. Dr. Josef Van Ess) وفي المعهد كذلك الاستاذ الدكتور مانفريد اولمان (Prof. Dr. Manfred Ullmann) وهو يعمل على القاموس العربي الكبير . والاستاذ الدكتور بوليش (Prof. Dr. Alexander Böhlig) وهو متخصص بلغات وحضارات المشرق المسيحي . والدكتور هاينس هالم (D. Heinz Halm) وهو متخصص بالتاريخ الاسلامي القديم ، وبالاسلام في افريقيا . وجامعة توبنغن تعمل منذ سنة ١٩٦٨ على وضع اطلس عن الشرق الادنى يشتمل على ٣٠٠ خريطة .

٧ ـ جامعة جيسن :

إستاذ الدراسات العربية في جامعة جيسن هو الاستاذ الدكتور ايفالد فاغنر (Prof. Dr. Ewald Wagner) يساعده الدكتور غريغور شولر (Dr. Gregor Schoeler) صاحب كتاب شعر الطبيعة في العربية (الزهريات والربيعيات والروضيات منذ بدايته وحتى الصنوبري) وهذا الكتاب من ضمن (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية رقم ١٥) التي يصدرها المعهد الالماني للأبحاث الشرقية في بيروت وقد صدر سنة ١٩٧٤ .

٨ ـ جامعة ساربروكن :

كان استاذ الدراسات العربية في جامعة ساربروكن الاستاذ الدكتور هلموت جاتيه (Prof. Dr. Helmut Gätje) الذي توفي مؤخراً . وفي هذه الجامعة تدرّس الاستاذة الدكتورة ريناته ياكوبي (Prof. Dr. Renate Jacobi) وهي متخصصة بالشعر العربي القديم .

٩ ـ جامعة غوتنغن :

يتبوأ كرسي الدراسات العربية في جامعة غوتنغن الاستاذ الدكتور بيتر باخمان (Prof. Dr. Peter Bachmann) وهو متخصص بالطب عند العرب وبالأدب العربي الحديث ويقوم بترجمة مختارات من النثر والشعر العربي الحديث وخاصة لخليل حاوي ومحمود درويش وغسان كنفاني . وفيها يدّرس كذلك الاستاذ الدكتور تلمان ناجل (Prof. Dr. Tilman Nagel) المتخصص بالعلوم الاسلامية .

١٠ ـ جامعة فرانكفورت :

يتولى كرسي الدراسات العربية في جامعة فرانكفورت الاستاذ الدكتور رودولف زلهايم (Prof. Dr. Rudolf Sellheim) وكذلك الاستاذ الدكتور فؤاد سزكين (Prof Dr. Fuat Sezgin) التركي الاصل وهو المسؤول عن معهد تاريخ العلوم الاسلامية الذي تموله المملكة العربية السعودية والذي تأسس منذ بضع سنوات والحق بجامعة فرانكفورت .

١١ : جامعة فرايبورج يشرف على معهد الدراسات الشرقية فيها بعد تقاعد الاستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر (Prof Dr. Hans Robert Roemer) سنة ١٩٨٢ الاستاذ الدكتور فارنر اندي (prof. Dr. Werner Ende) وهو متخصص بالعالم الاسلامي المعاصر بمساعدة الاستاذ اسعد خيرالله وهو لبناني، والسيدة الدكتورة اريكا غلاسن (Dr. Erika Glassen) وهي متخصصة بتاريخ العالم الاسلامي في العصور الوسطى وقد صدر للاستاذ اندي بالاشتراك مع الاستاذ شتاينباخ كتاب « الاسلام في الحاضر » (١٩٨٤) .

١٢ ـ جامعة فورتسبورج :

تتولى الدكتورة سوزانا ديفالد ـ فالسر (Frau Dr. Susanne Diwald — Walzer) التدريس فيها وهي متخصصة بالدراسات الاسلامية وخاصة في فلسفة اخوان الصفا ،

وقد حلت محل الاستاذ الدكتور ولهالم ايلارز (Prof. Dr. Wilhelm Eilers) الذي تقاعد .

١٣ ـ جامعة فيتن الرور :

انشئت هذه الجامعة مؤخراً في منطقة الرور الصناعية الشهيرة في المانيا . ويتولى الاستاذ الدكتور ميشال بريدي اللبناني كرسي الدراسات العربية فيها . (Prof. Dr. Michael Breydy)

جامعة كولن :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية في جامعة كولن الاستاذ الدكتور فرنر ديم (Prof. Dr. Werner Diem) وهو يعني بالشريعة الاسلامية وخاصة بالمشاكل القانونية الراهنة كقضية تحديد النسل وتنظيمه .

١٥ ـ جامعة كيل :

يتولى الاستاذ الدكتور هربرت بوسّه (Prof. Dr. Heribert Busse) كرسي العلوم الاسلامية في جامعة كيل التي تقع في اقصى الشمال من المانيا . والاستاذ بوسّه هو ناشر « التحفة النابلسيّة في الرحلة الطرابلسية » لعبد الغني النابلسي ، بيروت ١٩٧١ ، من ضمن (سلسلة نصوص ودراسات بيروتية رقم ٤) . وكذلك كتاب (البويهيون في العراق) من ضمن السلسلة ذاتها رقم ٦) .

١٦ ـ جامعة ماربورج :

ان مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة ماربورج هو الاستاذ الدكتور والتر مولر (Prof. Dr. Walter Muller) ومن بين المواضيع التي يعني بها هذا المعهد تاريخ ومصادر الكنائس المسيحية في الشرقين الادنى والاوسط .

١٧ ـ جامعة ماينز :

مدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة ماينز هو الاستاذ الدكتور هاربرت هورست (Prof. Dr. Heribert Horst) وهو متخصص في التاريخ الاسلامي في العصور الوسطى وبالدراسات القرآنية . وهناك ايضاً الاستاذ الدكتور هانس رودولف سنجر (Prof. Dr. Hans — Rudolf Singer) وهو متخصص باللهجات العربية خاصة في شمال افريقيا . والدكتور مارتن فورستنر (Dr. Martin Forstner) وهو متخصص بتاريخ الاسلام في العصر العباسي وخاصة في المغرب .

١٨ ـ جامعة مونستر :

يتولى مدير معهد الدراسات العربية والعلوم الاسلامية في جامعة مونستر هو الاستاذ الدكتور هاينس قروتفلد (Prof. Dr. Heinz Grotz- feld)

وهو يعنى بدراسة اللهجات العربية المحكية وخاصة بلهجة سوريا ولبنان . يعاونه الاستاذ بيتر هاينة (Dr. Peter Heine)

١٩ ـ جامعة ميونيخ :

يتولى كرسي الدراسات الشرقية في جامعة ميونيخ الاستاذ الدكتور راينر داغن (Prof. Dr. Rainer Degen) ويدرس فيها الاساتذة راينهارد فايبرت (Dr. Reinhard Weipert) وهو متخصص باللغات السامية وباللغة العربية ، والاستاذ باول كونيتش (Prof. Dr. Paul Kunitzsch) الذي يهتم باللغة العربية وبعلم الفلك عند العرب والاستاذة الدكتورة نـايفرت (Neuwirth)

٢٠ ـ جامعة هامبورج :

استاذ الدراسات الشرقية في جامعة هامبورج هو الاستاذ الدكتور البريست نوث (Prof. Dr, Albrecht Noth) الذي حل محل الاستاذ الدكتور برتولد شبولر Prof Dr Bertold Spuler بعد تقاعده ، وهناك أيضاً الدكتورة انجليكا هارتمان (Dr. Angelika Hartman) وهي متخصصة بالتاريخ العربي وبالتصوف وخاصة بالسهروردي .

٢١ ـ جامعة هايدلبرج :

وهي اقدم جامعة في المانيا انشئت منذ اكثر من ٦٠٠ سنة مدير معهد الدراسات الشرقية فيها هو الاستاذ الدكتور انطون شال (&Prof. Dr. Anton Schall) والاستاذ الدكتور رئيف جورج خوري وهو لبناني متخصص بالبرديات والدراسات الاسلامية وبتأثير الآداب الاوربية في الادب العربي الحديث والدكتور مانفريد كروب (Dr. Manfred Kropp) وهو متخصص بالدراسات الشرقية والاسلامية وهذه الجامعة تعني بدراسة لغات البربر في المغرب العربي وتأثيرها على اللهجات العربية المحكية هناك .

المعاهد التي تعنى بالدراسات الشرقية

بالاضافة الى هذه الجامعات والى هذا العدد الضخم من المستشرقين البارزين الذين يهتمون بالدراسات العربية والاسلامية هناك عدد من المؤسسات والمعاهد العلمية والمجلات المتخصصة المهمة التي تقوم كذلك بواجبها نحو خدمة هذه الدراسات .

وفي مايلي اهمها :

١ ـ معهد اللغات الشرقية : (Seminar fur Orientalische Sprachen) الذي اسّسه المستشرق الالماني ساخو (Sachau) سنة ١٨٨٧ في برلين عاصمة المانيا في ذلك الحين ، ثم نقل الى بون عاصمتها الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية في سنة ١٩٥٩ . وهو يقوم بتدريس اللغات الشرقية الحيّة وخاصة باللغة العربية ، كما يعني بالحضارة الاسلامية وبتاريخ الشعب العربي وخاصة

ما اتصل بالتاريخ الحديث والأوضاع الراهنة في العالم العربي . ويملك مكتبة غنية بالمراجع والمخطوطات العربية .

يعود الفضل في تأسيس هذا المعهد الى بسمارك الذي اراد من ورائه تعليم اللغات الشرقية للديبلوماسيين الالمان الذين يرسلون الى الدول الشرقية كمبعوثين وسواهم ممن بحاجة الى معرفة هذه اللغات . ويروى ان السبب في انشائه يعود الى ان احد المبعوثين الصينيين جاء الى برلين في زيارة رسمية وكان يجهل اللغة الالمانية أو اية لغة اوربية اخرى ولم يكن في وزراة الخارجية الالمانية في ذلك الحين من يعرف اللغة الصينية فما كان من بسمارك الا ان امر بانشاء هذا المعهد .

وهذا المعهد يضم طلاباً المان يدرسون اللغة العربية وخاصة اولئك الذين يعملون في السلك الديبلوماسي وسوف يبعثون الى الدول العربية كممثلين لبلدهم المانيا .

وبالاضافة الى الاساتذة المستشرقين الذين يدرّسون في هذا المعهد فهناك بعض الاساتذة العرب امثال : الدكتور محمد علي حشيشو وهو لبناني من صيدا والدكتور ريمون عازر وهو فلسطيني من يافا الماني الجنسية .

٢ ـ معهد الشرق الالماني في هامبورج : (Deutsches Orient — Institut) الذي تأسس سنة ١٩٦٠ وهو يعني بجمع المعلومات والوثائق عن الدول العربية . يتولى ادارة هذا المعهد الاستاذ الدكتور اودو شتاينباخ (Pro. Dr Udo Steinbach) وعن هذا المعهد تصدر مجلة « اورينت » الشرق (Orient) اربع مرّات في السنة . وهذه المجلة تعني خاصة بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلدان العربية . وينشر سلسلة من الكتب حول الشرق .

٣ ـ المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت (Orient — In- stitut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft — Beriut)

تأسس هذا المعهد التابع لجمعية المستشرقين الالمان سنة ١٩٦١ في بيروت وهو اول معهد من نوعه يؤسس في بلد عربي وخارج الاراضي الالمانية .

اشرف على تاسيسة استاذي الدكتور هانس فير الذي كان امين عام جمعية المستشرقين الالمان ، وكان يريد ان يكون مركزه في دمشق ولكن اسباباً سياسية حالت دون ذلك .

اول مدير لهذا المعهد كان الاستاذ الدكتور رويمر (١٩٦١ ـ ١٩٦٣) ثم خلفه الاستاذ الدكتور شتابت (١٩٦٣ ـ ١٩٦٨) ثم تعاقب على رئاسته كل من الاساتذة فيلد (١٩٦٨ ـ ١٩٧٤) ثم بافمان (١٩٧٤ ـ ١٩٧٨) ثم هارمان (١٩٧٨ ـ ١٩٨٠) ثم روتر (١٩٨٠ ـ ١٩٨٤) واليوم هاينن .

وهذا المعهد يضم مكتبة ضخمة تحتوي مايقارب مئة الف كتاب اكثرها بالعربية . وهو يتيح الفرصة امام المستعربين الالمان الشباب للعمل في المحيط العربي ومتابعة ابحاثهم والتعرف على العالم العربي عن كثب .

وبالاضافة الى ذلك يصدر سلسلة « نصوص ودراسات بيروتية » وقد صدر منها نيف وثلاثين مؤلفاً . كان اولها دراسة لكاتب هذا البحث عن اللهجة اللبنانية صدرت سنة ١٩٦٤ .

وبالاضافة الى ذلك فان المعهد يعني بنشر « المكتبة الاسلامية » (Bibliotheca Islamica) وهي سلسلة من النصوص الاسلامية المهمة بدات تصدر في استانبول سنة ١٩١٨ وقد اسسها الاستاذ الدكتور ريتر ثم اشرف عليها الاستاذ ديتريش .

٤ ـ معهد الآثار الالماني في القاهرة (Deutsches Arch aologis- ches Institut Kairo) كان يشرف عليه الاستاذ كايذر . وهذا المعهد يعني بالتنقيب على الآثار ونشر بعض الكتب .

٥ ـ معهد الآثار الالماني في بغداد : (Deutsches Archaologistes Institut — Baghdad) كان يشرف عليه الاستاذ يورجن شميت . وقد قام باكتشافات اثرية مهمة في العراق وخارجه .

جمعية المستشرقين الالمان : (Deutsche Morgenlandische Gesellschaft)

تعد هذه الجمعية من اهم الجمعيات من نوعها في العالم . واسسها المستشرق الالماني المعروف فلايشر (Fleischer) سنة ١٩٤٥ في هالّه (Halle) ، على غرار الجمعيتين الآسيويتين الفرنسية والبريطانية[٢] . وهي مازالت حتى اليوم تواصل نشاطها في جمع شمل المستشرقين الالمان واقامة المؤتمرات الدورية . وهي تصدر مجلة تعني بالدراسات الشرقية صدرت سنة ١٨٤٧ اي منذ ١٤٠ سنة ـ وما زالت تصدر حتى اليوم يسهم فيها العديد من المستشرقين الالمان وسواهم وتعتبر من اهم المجلات من نوعها بابحاثهم الرصينة والعميقة هي : (Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG) .

ويزيد عدد اعضاء هذه الجمعية على الـ (٥٠٠) عضو . منهم بعض الاساتذة العرب امثال الاستاذ الدكتور احسان عبّاس ، والاستاذ فؤاد افرام البستاني ، وبعض الاساتذة المصريين .

المجلات الالمانية التي تعني بالدارسات والابحاث الشرقية : بالاضافة الى مجلة جمعية المستشرقين الالمان التي تكلمنا عنها اعلاه

هناك

مجلة « الاسلام » (Der Islam)انشأها الاستاذ الدكتور بيكر (Becker) سنة ١٩١٠ في هامبورج ، وهي تعني بعرض ابرز المؤلفات المتعلقة بالتاريخ والأدب والحياة الاسلامية في الشرق والغرب . وهي تصدر اليوم عن معهد اللغات الشرقية في جامعة هامبورج وتتناول الأبحاث الاسلامية ولا سيما مايخص العالم العربي . يشرف عليها الاستاذ الدكتور شبولر (Spuler)

مجلة « عالم الاسلام » (Del welt des Islam) .

اسسها الاستاذ الدكتور كامبفماير (Prof. Dr. George Kompff meyer) في برلين سنة ١٩١٣ . وهي تعني بالقضايا المعاصرة في العالم الاسلامي . ويشرف عليها اليوم الاستاذان الدكتوران فيلد (بون) واندي (فريبورج) .

مجلة « اوريانس » (Oriens)

اسسها الاستاذ الدكتور ريتر (Ritter) في استانبول سنة ١٩٤٨ وهي تعني بالدراسات العربية . ويشرف عليها الاستاذ الدكتور زلهايم (Sellheim) .

مجلة الألسنية العربية : (Zeitschrift fur arabievche Linguistik)

وهي أحدث مجلة تصدر في المانيا . يصدرها الاستاذ الدكتور فيشر (Fischer) عن جامعة درلنفن منذ سنة ١٩٧٨ .

مجلة « فكر وفن » (Fikrun Wa Fann)

تأسست هذه المجلة سنة ١٩٦٣ في بون (Bonn) وهي تصدر باللغة العربية واحياناً بالالمانية ايضاً مرّتين في السنة وتتناول قضايا الأدب العربي الحديث والفن الاسلامي ، والفلسفة العربية وتترجم احياناً عن الشعر العربي الحديث لشعراء امثال : عبدالوهاب البياتي وبدر شاكر السيّاب وادونيس ومحمود درويش وسواهم . يسهم في تحريرها الدكتور مصطفى ماهر من مصر والدكتور ناجي نجيب والدكتور مجدي يوسف والدكتور عبد الغفار مكاوي من القاهرة . ويشارك فيها عدد من الاقلام من لبنان وسوريا ومصر . وهي تنشر احياناً اخبار كبار المستشرقين الالمان ومقالات عنهم باللغة العربية .

ويرأس تحريرها اليوم . د . هللر . ناجي نجيب . وقد صدر منها مايزيد على ٤٥ عدداً .

خاتمة

ذكرنا في المقدمة اهمية الاستشراق الالماني وخصائصه وخط سيره . وعرضنا لعشر من كبار اساتذته وكذلك للجامعات والمعاهد العلمية التي تدرسه وللمجلات التي تتولى نشر الابحاث والدراسات الاستشراقية .

ننهي هذا البحث مبرزين في نقاط خلاصة الكلام حول هذه القضية ، ونبدي الملاحظات التالية .

١ ـ تزايد عدد الجامعات في المانيا التي تعني بالدراسات العربية والاسلامية .

٢ ـ تزايد عدد المستشرقين الالمان الشباب الذين يقبلون على التخصص في هذه الدراسات . على عكس بلدان اوربية اخرى امثال هولندا وبلجيكا مثلاً حيث ضعفت هذه الدراسات وقلّ عدد الذين يقبلون عليها . فقد فقدت هولندا اكبر دولة مستعمرة لها هي اندونسيا الدولة المسلمة فقل اهتمامها بالدراسات الاسلامية . وقلت الموارد التي تنفق على الجامعات في بلجيكا بحيث باتت تهدد في اقفال معاهد الاستشراق .

٣ ـ الاهتمام بالعالم العربي والاسلامي اليوم خلافاً لما كان عليه الاستشراق الالماني في القديم .

يقول الدكتور ناجي نجيب[٢] في معرض تناوله لكتاب صدر مؤخراً « الاسلام في الحاضر » الذي وضعه الاستاذ الدكتور فارنر اندي والاستاذ الدكتور اودو شتاينباخ والذي صدر في ميونيخ ١٩٨٤ :

« أما الاستشراق الالماني فقد ظل طويلاً بعيداً عن الحاضر ، محصوراً على الاغلب في دائرة الدراسات الفيلولوجية والتاريخية الاكاديمية . والمجلد الحالي الذي نقدمه هنا هو اشبه بوثيقة مهمة تشير الى مدى انفتاح الاستشراق الالماني على حاضر العالم الاسلامي في المرحلة الحالية » .

٤ ـ إنشاء المعاهد العلمية في العالم العربي وخاصة المعهد الالماني للابحاث الشرقية الذي تأسس في بيروت سنة ١٩٦١ وكان اول معهد من نوعه يقام في بلد عربي .

٥ ـ الاهتمام بالتنقيب على الآثار في البلدان العربية وانشاء معهدين في القاهرة وبغداد .

٦ ـ الاهتمام بدراسة اللهجات العربية المحكية وخاصة لهجات مصر ولبنان وسوريا والعراق واليمن وبلدان شمال افريقيا .

اتاحة الفرصة والمجال امام الاساتذة المستشرقين وحتى امام الطلاب المتخصصين زيارة البلدان العربية .

فان نولدكه (Noldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) كبير المستشرقين الالمان الذي نذر حياته المديدة لخدمة العرب والعربية ، لم تطأ رجلاه

ارضاً عربية .

٨ ـ إحداث مواد تخصّص جديدة مثل دراسة الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسة في البلدان العربية اليوم .

٩ ـ تزايد عدد النساء المستشرقات اللواتي يُدرّسن على الدراسات الشرقية . هذه ظاهرة جديدة بالنسبة الى المانيا لم تكن مألوفة من قبل .

١٠ ـ توثيق الصلات بين الاساتذة العرب والالمان بدعوتهم الى حضور الندوات والمؤتمرات التي تعقد في المانيا . ومنح البارزين منهم عضوية الانتساب الى جمعياتهم العلمية .

١١ ـ تبادل الاساتذة والطلاب عن طريق منح بعضهم منحاً للدراسة او للبحث في الجامعات والمعاهد الالمانية .

١٢ ـ وفي المقابل منح المستشرقين الالمان البارزين عضوية المجامع اللغوية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد .

١٣ ـ بعد الحرب العالمية الثانية اخذ عدد من الطلاب العرب الذين يتخصصون في الجامعات الالمانية على ايدي المستشرقين الكبار بتزايد . وهم موجودون اليوم من مختلف البلدان العربية حيث يدرّسون ويعملون .

١٤ ـ اتاحة الفرصة امام الاساتذة العرب للتدريس في الجامعات الالمانية واعطاء بعضهم مراكز هامة .

المراجع :

المراجع العربية :

١ ـ نعمان ، الدكتور بيتر .

يوحنا يعقوب رايسكه ، مؤسس الدراسات العربية في المانيا (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٢ ـ جحا ، الدكتور ميشال ،⁽¹⁾ الدراسات العربية والاسلامية في اوربا ، معهد الانماء العربي ـ بيروت الطبعة الاولى ـ ١٩٨٢ .

[مراجعته في مجلة الفكر العربي عدد ٣٢ نيسان (ابريل) حزيران (يونيو) ١٩٨٣ (ص١٧٢ ـ ١٧٧)] .

(٢) مستشرقان المانيان بارزان : هلموت ريتر وهوري بارت ، مجلة الفكر العربي عدد ٣١ كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٨٣ . (ص ٣٣٨ ـ ٣٤٩) .

٣ ـ ديتريش ، الاستاذ الدكتور البرت . .

الدراسات العربية في المانيا ، تطورها التاريخي ووضعها الحالي ، فيسبادن الطبعة الاولى (١٩٦٢) الطبعة الثانية (١٩٦٨) .

٤ ـ روتر ، الدكتور جرنوت ،

الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنغن ، ترجمة د . كمال رضوان ، دار صادر ، بيروت ١٩٧٤ .

[مراجعته في مجلة الفكر العربي عدد ٣٢ سنة ١٩٨٣ (ص ١٧٢ ـ ١٧٧) .

٥ ـ العقيقي ، نجيب

المستشرقون ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٦ ـ كتورة الدكتور جورج : « صورة الاستشراق الالماني » مجلة الفكر العربي العدد ٤٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٨٦ ، (ص ٣٣٧ ـ ٣٤١) .

٧ ـ المنجد ، الدكتور صلاح الدين .

(١ المنتقى من دراسات المستشرقين (الجزء الاول) دار الكتب الجديد ، بيروت ١٩٧٦ .

(٢) المستشرقون الالمان ، تراجمهم وما اسهموا به في الدراسات العربية ، دار الكتب الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٨ ـ الولي ، طه .

الاسلام والمسلمون في المانيا بين الامس واليوم : عرض سريع لتطور الاستشراق في المانيا مع صورة عامة للنشاط الاسلامي الراهن فيها ، بيروت ، ١٩٦٦ .

المراجع الاجنبية

1 — Buren, Rainer

GEGENW ARTSBEZOGENE Orientwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Vandenhoeck & RuPrechtel, Gottingen, 1974.

2 — Falken stein, AdaM

DenkschrifT JZr Lage der Orientalistik, Wiesbaden, 1960.

(3 — Fikrun wa Fann (Bonn) مجلة فكر وفن عدد ٤١

4 — Fuk. Johann.

Die arabischen Studien in Eurpa bis den Anfang des r20 Jahrhnderts, Leijzing, 1955.

6 — Paret, Rudi . The Study of Arabic and Islam of German Uni versities, Wies - baden, 1968.

(2) Arabistik and Islamkunde and deuschn Univer sitaten, deutsche Orientalisten seit Theodar Noldeke, wiesbaden, 1966.

(3) orienalistische Studies, Enno Littuan Zu seinerne 60 Geburtstag, Leiden Brisl , 1935.

7 — Roemer, Haus Robert (Hrsg.) Deutsche Orientalistik der SiebZiger Jabre., Zustände anesse, Perspektivn, Wiesbaden. 1972.

د . ميشال جحا

مستعربان المانيان بارزان :

هلموت ريتر و رودي بارت

هلموت ريتر (Ritter, Hellmut) (١٨٩٢ - ١٩٧١)

يعتبر الاستاذ ريتر من كبار المستعربين الالمان المعاصرين ، لايقل عن نولد كه (Noldeke) وبروكلمان (Brockelmann) وهو من دون شك اكبر مستعرب الماني في القرن . يمتاز ريتر بتعدد نشاطاته وسعة علمه وتطرقه الى عدة مواضيع استشراقية . وهو صاحب اليد البيضاء على الحضارة العربية والاسلامية بما اسداه لهما من خدمات جلى .

ولد سنة (١٨٩٢) في عائلة عرفت بالعلم والعمل في حقل اللاهوت . ثم درس في جامعة هالله الشهيرة ، التي تقع في جمهورية المانيا الديمقراطية ، على مستشرقين كبيرين هما : كارل بروكلمان (١٨٨٦ - ١٩٥٦) (Brockelmann, carl) ، وبول كاله (١٨٧٥ - ١٩٦٤) ، ثم انتقل الى جامعة ستراسبورغ حيث كان يدرس مستشرقان كبيران آخران هما ثيودور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠) (Noldeke, Theodor) وانو ليتمان (١٨٧٥ - ١٩٥٨) (Littaman, Enno) .

وفي مطلع الحرب العالمية الاولى ، اي سنة (١٩١٤) ، نال شهادة الدكتوراة من جامعة بون ، ثم انخرط في سلك الجندية وذهب الى اسطنبول حيث عمل كمترجم ومنها انتقل الى العراق وفلسطين لانه كان يعرف اللغتين التركية والعربية . وقد ساعده ذلك على الاتصال بشعوب هذه المنطقة ، فجمع العديد من الاخبار وتمكن من هذه اللغات .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الاولى ، اصبح سنة (١٩١٩) استاذاً للغات الشرقية في جامعة هامبورج . وفي هذه الفترة ترجم كتاب الغزالي ، كيمياء السعادة ، تحت عنوان (Des Elixier der Glueckseligkeit) ونشر كتاباً في السحر هو « غايات الحكيم » الذي كان قد وجد مخطوطته في مكتبة فريبورج سنة (١٩٢١) ، وهو يدور حول موضوع السحر عند الاغريق .

وفي سنة (١٩٢٧) ، عاد الى اسطنبول كمدير لمعهد الآثار الالماني فيها ، حيث مكث فترة تقارب ثلث قرن ، وقام بالتدريس في جامعتها كمعيد اول الامر ، ثم كاستاذ ، ساعده على ذلك اتقانه للغة التركية واجادة التحدث بها . وفي اسطنبول انكب على دراسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتباتها الفنية ، والتي يقدر عددها بحوالي ربع مليون مخطوط . وفيها كان قد اسس المكتبة الاسلامية (Bibliotheca Islamic) سنة (١٩١٨) التي تعنى بنشر عدد من المراجع العربية ، وقد نشر المخطوطات ذات الصلة بأعلام الصوفية أمثال : مولانا جلال الدين الرومي ، والسهروردييين الاربعة ، والنظامي ، والمحاسبي .

وفي سنة (١٩٤٨) ، أسس مجلة ، « اورينس » (Oriens) ومعناها الشرق . وفي سنة (١٩٤٩) عين عميداً لكلية الآداب في جامعة فرانكفورت ، حيث درس عليه عدد كبير من المستشرقين الالمان وسواهم .

وبعد تقاعده سنة(١٩٥٧) في جامعة فرانكفورت ، عاد الى

اسطنبول موفداً من قبل منظمة اليونسكو للعمل على فهرسة المخطوطات والدواوين الشعرية الموجودة في مكتباتها كما عاود التدريس في جامعتها ، وكذلك أمضى فترة اواخر الستينات في بيروت ـ حيث كنت التقيه في المعهد الالماني للابحاث الشرقية ـ يعمل رغم سوء حالته الصحية ، ورغم كبر سنه ، على كتابه الضخم الذي يتناول لهجة « طورويو » السريانية الذي سوف نتناوله فيما بعد .

وفي سنة (١٩٦٩) ، عاد اخيراً الى المانيا بعد ان ساءت صحته ، ولكنه لم ينقطع عن العمل المضني الشاق الذي بدأه في ريعان شبابه ، وكرس له حياته ، الى ان وافته المنية سنة (١٩٧١) .

بيد ان هلموت ريتر لم يمت ، بل هو حي في خلفه من مؤلفات مهمة بلغت (٢٦) مؤلفاً وابحاث تعد بالعشرات . بالاضافة الى العديد من المواضيع التي عالجتها في الموسوعات العلمية كالموسوعة الاسلامية ومجلة « الاسلام » (Der Islam) و « اسلاميكا » (Islamica) ومجلة الدراسات العربية (olz) ومجلة الدراسات الشرقية (Rso) ومجلة الدراسات العربية واورينيس (Oriens) ومجلة جمعية المستشرقين الالمان (ZDMG) واكثر من مئتي مراجعة للكتب العلمية ، والمحاضرات في كبريات جامعات العالم .

اتقن رتر بالاضافة الى اللغة العربية ، اللغتين التركية والفارسية وكتب بها جميعاً .

كان رحمه الله ، متشعب الاختصاصات ، فقد عالج مواضيع عديدة كما نقل مختارات من كتابات الغزالي ، وترجم كتاب « كيمياء السعادة » الى الالمانية سنة (١٩٢٣) كما سوف نرى . وقام بالاشتراك مع كارل هانريش بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٢٣) (Becker, Car Heinrich) الذي يعتبر مؤسس الدراسات الاسلامية في جامعة هامبورج ـ باصدار مجلة « الاسلام » (Der Islam) سنة (١٩٢٠) ، كما اسس بعد الحرب العالمية الثانية مع بعض العلماء « الجمعية الدولية للابحاث الشرقية » التي اصدرت سنة (١٩٤٨) مجلة « أورينس » (Oriens) والتي تولى الاشراف عليها حتى سنة (١٩٥٤) ، عندما تولى الاستاذ زالهيم (Sellheim, Rudolf) .

انكب ريتر على دراسة الشاعر الصوفي فريد الدين العطار الذي شغله لفترة طويلة من الزمن ، ونشر كتاب « اسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجاني سنة (١٩٥٤) في اسطنبول ، وقدم له بمقدمة مطولة باللغة الانجليزية ، ثم نقله الى الالمانية سنة (١٩٥٩) بلغة رائعة ، وقد ظل يعمل على هذه الترجمة مدة تزيد على ثلاثين سنة . وكتاب « أسرار البلاغة » من اهم الكتب العربية في موضوعه ، فهو يعتبر الاساس في ظهور علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع .

وفي سنة (١٩٥٩) ، حقق ونشر كتاب « مشارق أنوار القلوب ومفاتيح اسرار الغيوب » لابن الدباغ يعود الى القرن السابع الهجري ، وفي سنة (١٩٦٠) ، دعي ريتر للمشاركة في الاحتفالات بذكرى مولانا جلال الدين الرومي في « كونيا » في تركيا ، حيث القى محاضرة قيمة عنه ، وشاهد رقص الدراويش ، وكتب عنه مقالاً مطولاً ونشره في مجلة « أورينس » (Oriens) (مجلد ١٩٦٢/١٥) .

انصرف ريتر الى دراسة لهجة طور عبدين التي يتكلمها اليعاقبة (السريان) المسيحيون والتي سجلت في بيروت واسطنبول ، ثم ترجمها الى الالمانية ووضع قواعدها الصرفية والنحوية ومعجمها لمفرداتها ، وظهر عمله هذا في ثلاثة مجلدات ضخمة تحت اسم لهجة طوريو (Toroyo) التي توشك على الانقراض ، نشره المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت ، بثلاثة اجزاء ، صدرت على التوالي سنة (١٩٦٧ ، ١٩٦٩ ، ١٩٧١) قبل وفاته بفترة قصيرة ، وهي تحتوي على النصوص وترجمتها ، والجزء الرابع معجم للمفردات .

وعند بلوغه السبعين من عمره ، رفض ريتر ان ينشر في هذه المناسبة ، كما جرت العادة في المانيا ـ كتاب (Festschrift) فاستعاض زملاؤه وطلابه الكثر عن ذلك بنشر مقالات في مجلة « أورينس » ، التي كان قد أسسها كما رأينا ، غطت أربعة اجزاء

من المجلة وعند نشر آخر هذه المقالات كان قد اصبح في سنته الخامسة والسبعين . وفي سنة (١٩٦٢) ، دعي الى بغداد للمشاركة في الاحتفال بذكرى الفيلسوف العربي الاول الكندي .

هذا ، ويعد الاستاذ ريتر من اهم المتخصصين في حقل الدراسات الاسلامية وأوفرها انتاجا ، وقد نشر في هذا الحقل كتابا مهماً يتناول تاريخ الفرق الاسلامية ، هو « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » لابي الحسن الاشعري ، الذي ظهر في جزئين بين سنة (١٩٢٠ ، ١٩٣٠) نشرته المكتبة الاسلامية « Bibliothe-ca Islamica » التي كان قد اسسها كما اسلفنا ، وهذا الكتاب يحمل الرقم واحد في سلسلة منشوراتها . وهو يساعد على تتبع خطوط تطور تاريخ العقيدة الاسلامية في العصر المبكر تتبعا مفصلاً . كما نشر كتاب « فرق الشيعة » للحسن بن موسى النوبختي صدر سنة (١٩٣١) ، ويحمل الرقم (٤) في سلسلة منشورات « المكتبة الاسلامية » ، يضع فيه اسساً جديدة لدراسة الفقه الاسلامي في مراحله الاولى . ولعل اهم موضوع ركز عليه الاستاذ ريتر هو موضوع التصوف الاسلامي ، فبالاضافة الى تناوله جلال الدين الرومي - كما مر معنا - درس السهروردين الاربعة (Dier Vier, Suhrawardis) وفي كتابه هذا يعرض لكبار المتصوفة المسلمين في القرن الثاني عشر ميلادي . كما تناول أبا يزيد البسطامي . وأهم مؤلف لريتر حول التصوف هو كتاب « بحر النفس » (Das Meer der Seel) يدور حول الانسان والعالم والله في قصص فريد الدين العطار .

كما نشر أجزاء الوافي بالوفيات للصفدي ، وهو اهم كتب التراجم ، يشتمل على أربع عشرة الف ترجمة . ودرس ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع المعروف .

وبفضل ما أسداه ريتر من ابحاث ، وما قام به من نشاط علمي بارز عُيِّن في سنة (١٩٤٨) عضواً مراسلاً في المجتمع العلمي العربي في دمشق . وفي سنة (١٩٥٥) ، عين عضو شرف في الجمعية الملكية الاسيوية في لندن ، وعضواً عاملاً في جمعية الابحاث الاسلامية في بومباي وسنة (١٩٦٢) ، عين عضواً في المعهد الالماني للآثار في برلين . وفي سنة (١٩٦٤) عين عضو شرف في الجمعية الشرقية الاميركية في نيوهافن ، وعضواً مراسلاً في الاكاديمية الملكية في برشلونة ، واصبح سنة (١٩٦٦) عضواً في الاكاديمية البريطانية في لندن ، ومنح لقب دكتوراه شرف من جامعة اسطنبول ، كما اصبح سنة (١٩٦٩) عضو شرف في جمعية المستشرقين الالمان ، وعضواً في المجمع اللغوي التركي في انقرة .

أن التراث الفكري الذي خلفه لنا ريتر يعد من اغنى وابرز وأوسع ما يمكن ان يخلفه عالم ، فقد شملت ابحاثه التراث العربي والفارسي والتركي والكردي والآرامي ، كما انه ألف في مواضيع متشعبه ، مثل : علم النحو واللهجات ، وتاريخ الادب والاقتصاد وتاريخ العلوم والسحر والمخطوطات والفلسفة والدين والتصوف والشعر والعادات الشعبية والمسرح (خيال الظل) « الكركوز » وشمل حتى الموسيقى ، وهوكان عازف بارع . ساعده على ذلك ، أنه كان يجيد العديد من اللغات الشرقية وخاصة العربية والفارسية والتركية ، كما اسلفنا ، بالاضافة الى اللغات الاوربية القديمة والحديثة .

ولعل ابرز ابحاثة العلمية ، تتناول تاريخ الادب العربي والاسلامي بشكل عام ، وقد ساعدته ابحاثه التي تناولت المخطوطات الضخمة التي اكتشفها في مكتبات اسطنبول افساح المجال لتسليط أضواء جديدة واساسية على نصوص عربية وغير عربية ، تناولت مواضيع : الدين والفلسفة والسيرة الذاتية والتصوف والشعر وفن الخطابة والسحر وترجمة مثل هذه النصوص . وخاصة ما قدمه في ابحاث مهمة حول التصوف في الاسلام ، ومسرح خيال الظل عند الاتراك ، ولهجة طور عبدين ، كما انه أسهم اسهاماً بارزاً في مساعدة عدد كبير من المستشرقين وتوجيههم وارشادهم . بما قدمه لهم من معلومات ، بما زود به من جامعات ومعاهد ومؤسسات وأشخاص من نسخ عن المخطوطات الهائلة الموجودة في مكتبات اسطنبول .

ولقد استطاع ريتر بطريقة فذة التنسيق بين المواضيع المترابطة ، التي نادراً ما يتمكن انسان من ان يحيط بها ، ويوازن فيما بينها ، وأن يغوص في المواضيع الشائكة ، واظهار الاوجه الموحية والمسائل الدقيقة وذات الابعاد المتشعبة ، والقدرة على الجمع والاحاطة والالهام والغنى في الاهتمامات المتعددة . وبالاضافة الى ذلك ، مقدرته - على الرغم من تشعب اهتماماته - على التركيز على المواضيع الدقيقة والمتخصصة ، واستغلال ذلك كله في الموضوع الذي يؤلف فيه موقفاً بين الجمع والتاليف .

هذا وان يكن الاستاذ ريتر لم يصرف جل اهتمامه الى موضوع واحد معين ، ويبحث فيه في العمق ، فأنه - على الرغم من اتساع افقه وتنوع المواضيع التي تناولها - ظل محافظاً على تفرد شخصيته واصالته في تتبع الحقائق وعرضها مبتعداً عن السطحية والقفز الى تقرير النتائج . أن الذي كان يفتنه اكثر من اي شيء آخر

هو طرح الاسئلة الاساسية واستخلاص النتائج . وانه كان يكرس انتباهه نحو الظواهر والسعي الى ادراكها قبل ان ينصرف الى التساؤل حول تركيبها التاريخي .

لم ينظر ريتر الى الحضارة الاسلامية نظرة المتشكك ـ كما فعل بعض المستشرقين ـ بل نظر اليها من حيث انها تشكل وحدة عضوية شاملة . ولم تكن نظرته نظرة جزئية بين الشرق والغرب بل كان يرى انه ليس من الممكن الفصل بينهما .

لقد اسهم في العلوم الاسلامية اسهاماً كبيراً ، نادراً ما نجده عند عالم فرد ، شمل جميع العلوم الاسلامية . كما اسهم في نقل الحضارة العربية والاسلامية الى الغرب مفسحاً المجال امام تفاهم انساني أوسع .

كان هلموت ريتر رجلاً عظيماً بكل معنى الكلمة ، بالاضافة الى كونه بحاثة وعالماً من الطراز الاول ، وصاحب عبقرية فذة في جميع الحقائق والتعامل معها ، وتناول المواضيع المتشعبة والشائكة والاحاطة بها . وقد أسدى خدمات جلى في نشر النصوص العربية والاسلامية والآرامية . وبالاضافة الى اهتمامه بالدراسات الاسلامية والتصوف . فقد اهتم بالشعر العربي والاسلامي بشكل عام ، وقارن بين كل نوع منها وفهمها فهماً دقيقاً ، وعني بالشعراء الكبار ، أمثال جلال الدين الرومي ونظامي وحافظ .

كان باحثاً دؤوباً في بحثه عن الحقيقة ، وكان رجلاً لا يخاف في الحق لومة لائم وقد استطاع في الثلاثينات والاربعينات ان يبقى بعيداً عن التقلبات السياسية التي شهدتها المانيا ، وخاصة على أثر مجيء النازية الى الحكم سنة (١٩٣٣) ، محافظاً على اصالة المستشرق الالماني وصفات الباحث العالم .

وبعد ، لقد استطاع ريتر ، بفضل اطلاعه وعلمه وحسه المرهف ، أن يجعل لنفسه اسماً مرموقاً في عالم الاستشراق ، وأن يكون لنفسه شهرة عالمية . فكان مثال العالم الباحث الدؤوب لايثنيه شيء عن العمل الصامت . كان منجذباً الى الشرق مأخوذاً به ، كما كان مشرقي الهوى ، ولكنه ظل في دخيلة نفسه المانياً يتصف بالصفات الجرمانية .

رودي باريت (Paret, Rudi) (١٩٠٠ ـ ١٩٨٢)

يعد الاستاذ رودي باريت من كبار المستعربين الالمان الاحياء ، وهو متخصص باللغة العربية والدراسات الاسلامية وبالقرآن الكريم بوجه خاص .

درس باريت ، في جامعة توبنجن ، اللغات السامية والعربية منها خاصة ، بالاضافة الى التركية والفارسية ، وذلك من سنة (١٩٢٠ الى ١٩٢٤) وتخرج على المستشرق الكبير انوليتمان (١٨٧٥ ـ ١٩٥٨) (Littmann, Enno) ، الذي رأس قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنجن فترة ثلاثين عاماً . وكان موضوع اطروحته القصة الشعبية « سيف بن ذي يزن » ثم أمضى فترة قصيرة في القاهرة في شتاء سنة (١٩٢٥ ـ ١٩٢٦) عاد بعدها لينال شهادة الاستاذية من جامعة توبنجن سنة (١٩٢٦) في اللغات السامية والعلوم الاسلامية ، وبقي يدرس فيها حتى سنة (١٩٣٠) .

وهو يروي لنا عن زيارة قام بها صيف سنة (١٩٣٠) للمستشرق الكبير تيودور نولدكه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) Noldeke (Theodor) في منزله ، وكان ذلك قبل وفاته بفترة قصيرة في تلك السنة بعد ان كان قد بلغ من العمر عتياً . فيقول عنه : انه بالرغم من ذلك كان صافي الذهن متقد التفكير . وكان نولدكه اكبر عالم ـ ليس في المانيا وحدها بل وفي اوربا كلها ـ في علوم القرآن ، وقد تركت تلك الزيارة أثرها في الدارس الشاب باريت ، الذي لم يكن قد بلغ الثلاثين من عمره بعد ، وتشاء الصدف ان يصبح الشاب الزائر رودي باريت فيما بعد اكبر مستشرق الماني معاصر ، يعني بالقرآن الكريم ويضع له ترجمة بالالمانية تعد افضل الترجمات على الاطلاق . ثم انتقل الى جامعة ايدلبرج ـ اقد جامعة في المانيا ، واصبح فيها استاذا سنة (١٩٣٩) .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، عمل باريت كمترجم في شمالي افريقيا في حملة المارشال رومل ، اذ كان يستخدم معرفته للغة العربية للتفاهم مع الليبيين ، وخاصة مع البدو والذين كان يطلب منهم تأمين بعض المواد الغذائية للجيش الالماني . ولما فشلت حملة روميل ، وانهزم الجيش الالماني ، وقع باريت في الاسر وظل اسيراً من سنة (١٩٤٣) حتى (١٩٤٦) الى ما بعد انتهاء الحرب وانهزام المانيا النازية .

وبعد ان نفضت المانيا غبار الحرب عنها ، وبدأ العمل في بناء ما هدمته الحرب استأنفت الجامعات اعمالها ، عاد باريت الى التدريس سنة (١٩٥١) في جامعة توبنجن التي تعد من اهم جامعات المانيا للدراسات الاسلامية والعربية ، وبعد أن كان قد امضى بضع سنوات يدرس في جامعة بون ـ التي اصبحت عاصمة لجمهورية المانيا الاتحادية ـ كأستاذ للغة العربية والدراسات الاسلامية خلفاً لاستاذه ليتمان ، وبقي فيها حتى تقاعده سنة (١٩٦٨) .

وهو وقد بلغ الثمانين من عمره ، مازال يعيش في توبنجن مع

زوجته وقد زرته في العام الماضي في دارته التي تقع في ضاحية مشرقة من المدينة الجامعية العريقة التي احتفلت منذ سنوات بذكرى مرور (٥٠٠) عام على تأسيسها وأمضيت معه وقتاً ممتعاً ، تداولنا فيه الاحاديث حول اسهامه في موضوع الدراسات العربية والاسلامية ، وعن الخبرات والتجارب التي حصّلها في الفترة المديدة من عمره الذي قضاه في خدمة الدراسات العربية والاسلامية ، وذلك عن حاضر ومستقبل هذه الدراسات في الجامعات الالمانية في يومنا هذا . وكان ذلك لقائي الثالث به ، اذ كنت قد تعرفت عليه لاول مرة في سنة (١٩٥٧) في المؤتمر الدولي الرابع والعشرين للمستشرقين ، الذي عقد في مدينة ميونخ . وكان بقامته المديدة المنتصبة وشعره الذي يوخطه الشيب يوحي بالاحترام ، وقد ترك في نفسي الانطباع للمرة الاولى على اني امام عالم متواضع جليل . ثم عدت والتقيت به في مؤتمر المستشرقين الالمان الذي عقد في خريف سنة (١٩٧٧) في جامعة ارلنجن ، واستمعت الى مداخلاته وملاحظاته التي زادت من تقديري واحترامي له . وقد ارسل لي فيما بعد نبذة عن حياته وبعض مؤلفاته .

كان الاستاذ باريت يركز اول الامر على الادب الشعبي عند العرب ـ وكان هذا النوع من الادب قد اخذ يلاقي اهتمام بعض المستشرقين الالمان ، وخاصة بعد نقل كتاب الف ليلة وليلة الشهير ، الذي نقله الى الالمانية انوليتمان في ستة مجلدات بأسلوب رائع ـ ومن مؤلفاته في هذا الحقل ، نذكر :

١ ـ تاريخ الاسلام على ضوء الادب الشعبي ، (١٩٢٧)

(Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur) .

٢ ـ أدب المغازي الخرافي ، أشعار عربية عن حروب الاسلام في عصر الرسول محمد ، (١٩٣٠)

(DieLegendare Maghazi — Literatur, arabische Dichtungen uber Muslimische Kriegszuge Zu Mohammeds Zeit).

ثم مالبث ان انتقل الى العلوم الاسلامية ، وركز على الابحاث القرآنية مبتدئا بالاهتمام بوضع المرأة في الاسلام ، في كتابه « قضية المرأة في العالم العربي الاسلامي » ، (١٩٣٤) .

(Zur frauenfrage in der arabisch — Islamischen Welt.

وهو يقول عن ذلك : « لم اتفرغ للبحث في القرآن الا بعد ان عكفت طويلاً على دراسة وضع المرأة في العالم العربي الاسلامي ، مستخلصاً من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص ثم وصلت الى النتيجة بأنه توجد فعلاً ترجمات كثيرة للقرآن الى لغات اوربية ، الا ان تفصيلات معينة بالنص كانت اما مختلفة في الترجمات او غير واضحة اطلاقاً ، وفي محاولتي لتوضيح هذه التفاصيل ، توصلت الى وجهة نظر أبعد ، وهي ان الانسان عند محاولته الشرح لابد من ان يستجمع كل المعلومات الموضوعية والصيغ اللغوية الواردة في مواضع اخرى من القرآن ، وأن ينظمها ويراعيها عند التفسير . كانت النتيجة الحتمية لذلك ، هي وضع برنامج لترجمة القرآن ترجمة علمية جديدة ، وقد وضعت الخطوط العريضة لذلك البرنامج في مقال لي بعنوان : « خطة لترجمة القرآن ترجمة جديدة علمية فيها بعض الشرح) .

فبعد ظهور ترجمة ريتشارد بيل (Bell) للقرآن الى الانكليزية ، التي صدرت في ادنبرة سنة (١٩٣٧ ـ ١٩٣٩) ، وتعليق ادموند بيك (Beck) على سورة الروم ، وبعد ظهور مقدمة للقرآن (Introduc-tion au Coran) لويجيس بلاشير (Blachere) (باريس ١٩٤٧) ، ثم ترجمته للقرآن الى الفرنسية في جزئين (١٩٤٩ ـ ١٩٥٠) ، وضع باريت كتاباً حول « حدود البحث في القرآن (Gren, en der koranfors-chung) ، نشر سنة (١٩٤٩) ، ثم اخذت مؤلفاته حول هذا الموضوع تتتالي .

اهم ماألفه في هذا الحقل :

١ ـ محمد والقرآن (Mohammad und der koran) ، طبعة اولى سنة ١٩٥٧ ، طبعة رابعة سنة ١٩٧٦ .

٢ ـ الرمزية في الاسلام (١٩٥٨) (Symbolik des Islam) .

٣ ـ ترجمة للقرآن الى الالمانية (١٩٦٦) .

٤ ـ « القرآن تعليق وفهرست » (١٩٧١) (Der Koran, Kommentar und Konkordanz)

٥ ـ وآخر كتاب صدر حول هذا الموضوع ، « مؤلفات رودي باريت الاسلامية » (Schriften Zum Islam ، حققه الاستاذ فان آس (J. Van Ess) صدر سنة (١٩٨١) .

وعند اعداد ترجمة للقرآن ، اطلع باريت اطلاعاً وافيا على تفاسير الطبري ، والزمخشري والبيضاوي ، وكان في استخدامه لهذه التفاسير في منتهى الحرص والحذر ، على عكس المترجمين الالمان السابقين ، الذين نقلوا عن الاصول العربية بعض التفسيرات الغامضة وتبنوها . فهو يرى انه من واجبه ترجمة النص بمعناه الاصلي ، كما اخبر به محمد آنذاك بعدنزوله عليه ، وكما اراد له ان يفهم ، وقد حرص كل الحرص على الاستعانة بالقرآن نفسه في تفسير نصوصه ، بحيث جمع لكل آية وفقرة كل ما يتعلق بها او يجاريها مما ورد في اماكن اخرى ، ثم قارن التعابير المتشابهة

والمتباينة ببعضها بحيث وضع امام كل آية تلك المواضيع التي لها علاقة بالآية من حيث المعنى . او التي تتضمن تعبيراً مذكوراً في الآية المعنية ويرد في موضع آخر من القرآن ، سواء بنفس الطريقة أم بطريقة متشابهة . وقد رتب هذه الاستشهادات بحيث ترد في المقام الاول والآيات ، التي تطابق الآية المعنية ، ثم تليها بالتدريج الآيات التي تقل فيها درجة المطابقة .

وهو يشرح لنا طريقته في ترجمة القرآن ، فيقول « ان طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة ، واحياناً ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف او تبقى بدون تلميح ، وعلى القارىء ان يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من اضافات . ولما كانت هذه الاضافات لاتأتي من نفسها ان يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من اضافات . لوما كانت هذه اضافات لا تأتي من نفسها بل تكتسب بعد تجربة لغوية والمام تام بالموضوع ، فقد ادخلت في ترجمتي اضافات معينة هنا وهناك لربط سياق الكلام ، وخاصة في الموضع التي ترك فيها النص عوامل الربط المهمة . وقد وضعت الاضافات وهمزات الوصل الفكرية التي تفي بهذا الغرض داخل اقواس لتدل انها اضافات مني عند ترجمتي للنصوص القرآنية .

ثم يضيف قائلاً : يجد المرء نفسه امام كثير من الاسئلة ، بمجرد ان يحاول استيعاب كل سورة على انها وحدة ادبية محاولاً فهم بنائها الداخلي . وعلى المرء منذ البداية ان يفرق بين السور القصيرة والسور الطويلة . فالسور القصيرة يرجع معظمها الى فجر النبوة ، وهي بفضل قصرها تعطي انطباعاً على أنها مترابطة ، الا انها احياناً تبدو كأنها مواد متنوعة . ويتضح ذلك بصورة اكبر في السورة الطويلة . حتى ان المفسرين المسلمين قرروا أن السور المكية (اي المنزلة بمكة قبل الهجرة) تشتمل على بعض الآيات المدنية (التي نزلت بعد الهجرة) والعكس بالعكس وكثيراً ماتعطي السور الطويلة انطباعاً بأنها جمعت من فقرات مختلفة ذات طابع مستقل ، واحياناً نجد تشابها في الترتيب ، ومثل ذلك في السور التي تسرد قصص الانبياء المرسلين السابقين . فالسورة رقم ١٢ ، تتناول قصة محكمة السياق ، وهي قصة يوسف وأخوته . وكذلك السورة رقم ٧١ (سورة نوح) ، وهي اقصر بكثير ـ تخبر عن نوع . لكن الحالات التي يصعب فيها الترتيب او يتعذر تشكل اغلبية .

ثم انتهى كلامه حول هذا الموضوع الشائك معترفاً بأن النتائج التي توصل اليها رينتشارد بيل حول ترتيب نقدي تاريخي لمختلف السور القرآنية ، وأن تكن مهمة ، فهي ليست كلها اكيدة فيقول : « وعند اعدادي لترجمة القرآن ، كنت اختار عموماً الفقرات القصيرة من النص التي تبدو انها مرتبطة ببعضها منذ البداية . ثم ادرسها واستدل منها على المعنى الاصلي المقصود بنزولها في موقف حددته ظروف العصر والبيئة . وكان لذلك مايبرره اذ افترضنا ان التنزيل كان محدد الكم في كل مرة . حتى سورة يوسف ذات الموضوع المترابط لم يخبر بها الرسول على دفعة واحدة بالتأكيد والحقيقة التي لاجدال فيها ، وهي ان بعض الفقرات المتنوعة قد اندمجت وانضمت الى سور طويلة . وللمرء ان يتساءل طبعاً عن الاعتبارات التي ادت الى ذلك وعن اسباب عدم الاتساق الظاهري في سياق النص . وما زال هذا المجال من البحوث القرآنية يتطلب الكثير من الدرس .

هذا مايورده لنا الاستاذ باريت حول ما لاقاه من صعوبات في ترجمة القرآن الى الالمانية بالاضافة الى ما يلاقيه المترجم من صعوبة في فهم الاعجاز القرآني ونقله بأمانة . ومع كل ذلك ، فأن ترجمة باريت للقرآن الكريم تمتاز عن سواها من الترجمات العديدة التي وضعت في اوربا ، وفي المانيا بوجه خاص .

أزداد اهتمام المستشرقين الالمان بالنبي محمد وبالقرآن في المئة السنة الاخيرة . فأول من وضع فهرساً ابجدياً لمفردات القرآن الكريم ، مع ذكر رقم السورة ورقم الآية التي ترد فيها ، كان الاستاذ غوستاف فلوجل (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) (Flugel, Gustav) ، وكان ذلك في مدينة ليبزيج سنة (١٨٣٤) ، ثم نشر فستنفيلد (١٨٠٨ ـ ١٨٩٩) (Wustenfeld, Fer) سيرة ابن هشام عن النبي سنة (١٨٥٨ ـ ١٨٦٠) ، نقلها بعد ذلك الى الالمانية المستشرق فايل (١٨٠٨ ـ ١٨٨٩) (Weil, Gustav) ، سنة (١٨٦٤) ، ونشر فلايشر (١٨٠١ ـ ١٨٨٨) (Fleischer, Heinrich Leberchl) تفسير البيضاوي للقرآن (١٨٤٦ و ١٨٤٨) . كما نشر نولد كه (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) (Noldeke, Theodor) كتابه المهم « تاريخ القرآن » (Geschichte des Qorans) سنة (١٨٦٠) .

ومنذ مطلع القرن العشرين ، قام ساخاو (١٨٤٥ ـ ١٩٣٠) (Sachau, Edward) بالاشتراك مع ميتفوخ (١٨٧٦ ـ ١٩٤٢) (Mittwoch, Eugen) ، وهوروفيتس (١٨٧٤ ـ ١٩٣١) (Horowitz, Josef) ، وشفالي (Schwally, Freidrich) وآخرين ، بنشر « كتاب الطبقات » لابن سعد . الذي يعد مرجعاً مهماً للعصور الاولى من التاريخ الاسلامي .

كما تناول جريمة (١٨٦٤ ـ ١٩٤٢) (Grimme, Hubert) حياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في مجلدين . وكذلك كتاب هورفيتس حول النبي محمد والقرآن والتاريخ الاسلامي الباكر

وبرجشتريسر ١٨٨٦ ـ ١٩٣٣) (Bergstrasser, Gotthelf) الذي اعاد كتابة « تاريخ القرآن » لنولدكه ، وفوك (١٨٩٤ ـ ١٩٧٤) (Fuch, Johann) الذي تناول سيرة ابن اسحق ، وسوى ذلك .

بأنه حرص على ان يكون عمله علمياً واقرب ما يكون من الدقة والأمانة في نقل المعاني القرآنية من العربية الى الالمانية ، حتى انه حينما تعترضه كلمة يشكل عليه فهمها على الوجه المقصود ، أو لا يطمئن الى قدرته على تحديد معناها باللغة الالمانية ، فانه يكتبها بنصها العربي كما ورد في الآية الكريمة ولكن بالحرف اللاتيني تاركاً المجال للقارىء أن يتوصل الى اعطائها المعنى الذي يراه ملائماً لسياق الكلام بدون ان يفرض عليه وجهة نظره الشخصية . وقد اصبح علمه هذا المرجع الاساسي لكل الدارسين الالمان في هذا المجال .

هذا بالاضافة الى ذلك كله ، فأن باريت الف في حقل ثالث له اهميته الا وهو تاريخ الدراسات العربية والاسلامية في الجامعات الالمانية (Arabistik und Islam — Kunde an Deutschen Universitaten) صدر بالانكليزية سنة (١٩٦٨) تحت عنوان :

(The Study of arabic and Islam at German Universities)

كما جدد باريت كتاباً وضعه هاردر (Harder) الطبعة العاشرة (١٩٦٥) (Harder's Kleine arabisch Sprachlhre) وهذا الكتاب يعتمد لتدريس قواعد اللغة بالعربية في الجامعات الالمانية للمستعربين .

بالاضافة الى ذلك كله ، فقد وضع العديد من المقالات والابحاث التي تتناول الاسلام والقرآن الكريم والادب العربي والتاريخ الاسلامي ، نشرت في كبريات المجلات الاستشراقية في المانيا وفي خارجها . وكذلك في الموسوعة الاسلامية والموسوعة البريطانية .

وفوق ذلك كله ، يبقى الاستاذ باريت مثال العالم المتواضع الذي يحب الابتعاد عن الاضواء ، ولا يرغب في ان توضع عنه كتب الاطراء والتبجيل .

الهوامش

(١) بمناسبة مرور عشر سنوات على وفاته .

(٢) بمناسبة بلوغه الثمانين من عمره .

(٣) الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنجن ، (ص ١٢٠ ـ ١٢١)

(٤) المصدر نفسه ، (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) .

(٥) المصدر نفسه ، (١٢٨) .

(٦) ظهرت اول ترجمة للقرآن الكريم الى اللاتينية ، سنة (١١٤٣) في اسبانيا ، ثم توالت التراجم الى اللغات الاوربية عبر العصور فهناك (٥٧) ترجمة الى الانكليزية و (٤٢) ترجمة الى الالمانية و (٣٣) ترجمة الى الفرنسية ، بالاضافة الى ترجمات اخرى الى باقي اللغات .

(٧) تجدر الاشارة هنا الى ان ترجمات عديدة للقرآن الكريم ، او لقسم منه الى الالمانية سبقت ترجمة رودي باريت ، كما اشرنا في الهامش اعلاه ولعل اشهرها :

١ ـ اقدم ترجمة للقرآن الكريم الى الالمانية هي ترجمة الكاهن ابراهيم هنكلمان (Hinkelmann Abraham) (١٦٥٢ ـ ١٦٩٥) طبعت في مدينة هامبورج) (١٦٩٤)

٢ ـ نقل فريد ريش روكرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) (Ruckert, Friedrich) قسماً من القرآن الكريم ، نشره بعد وفاته المستشرق الالماني أوغست مولر (Muller) سنة (١٨٨٨) .

٣ ـ ترجمة لودفيك اولمان (Ullmann, Ludwig) التي ظهرت سنة (١٨٤٠) ، اعاد طبعها ليوونتر (Winter, Leo) في ميونخ (١٩٥٨) .

٤ ـ ترجمة ماكس هانج (Henning, Max) نشرة سنة (١٩٠١) ثم اعادت طبعها الدكتورة اناماري شيمل (Schimmel, Annemarie) ، شتوتغرت (١٩٦٠ ـ ١٩٦٣) .

٥ ـ ترجم أريش بشهوف (Bischoff, Erich) مختارات من القرآن الكريم ، ليزينج (١٩٠٤) .

٦ ـ مختارات في القرآن الكريم نقلها ارنست هاردر (Harder, Ernst) ليزيج (١٩١٥) .

٧ ـ ترجمة لزاروس جولد شميث (Goldschmidt, Laxarus) برلين (١٩١٦ ـ ١٩٢٣) .

الدكتور حكمت علي الاوسي

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

من اعلام الاستشراق الاسباني

ميكل آسين بلاثيوس

يمكننا ان نقول إن البدايات الأولى للاستعراب الاسباني قد بدأت في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) حين كان الشباب الاسباني يقبل على دراسة اللغة العربية وثقافتها وآدابها باندفاع ذاتي منقطع النظير أثار حفيظة الأب الاسباني القارو القرطبي فراح يطلق شكواه المرّة من اولئك الاسبان الذين انصرفوا عن اللاتينية لغتهم ولغة دينهم ليقبلوا طواعيه ، على لغة العرب وآدابها ، لا ليتعرفوا مواطن ضعف الفكر العربي الاسلامي ومواطن قوته ، ليفيدوا في محاربته والنكاية به ، بل ليتمتعوا بما فيه من أدب جميل ، وافكار غنية ، وشعر يخلب الالباب ، ضاربين صفحاً عن اللغة اللاتينية حتى لم يعودوا قادرين على استخدامها في كتابة رسالة سليمة من الخطأ . وأما لغة العرب فانهم يجيدونها وينظمون بها شعراً قد يفوق شعر العرب فناً وجمالاً .

ولقد هيّأت هذه المرحلة مجموعات كبيرة من الأسبان المتضلعين باللغة العربية وما فيها من علوم وثقافات ، فكوّنت اساساً مكيناً لظهور مراكز اسبانية ، ثقافية تُعنى بالعربية وما فيها من علوم وآداب وفكر وحضارة ، لتغترف منها ماكانت بها حاجة ماسة اليه ، ولقد كانت حاجتها ملحة الى كل مالدى العرب الاندلسيين من حضارة وفكر .

وكان من أبرز هذه المراكز الاسبانية التي انصرف اهتمامها الى دراسة العلوم العربية ونقلها الى لغتها ، دير « ريبول » Ripoll حيث درس العربية فيها البابا سلفستر الثاني المعروف باسم جربرت دي اورلياك GEHBERTO DE AURILLAC . وهناك مركز ثان في ضواحي مملكة ليون ، وثالث في مدينة طليطلة .

وكان في هذه المدينة الاخيرة تجمعات كبيرة من المستعربين الاسبان المستقرين فيها الشيء الذي اهلها لان تحتضن تيار الثقافة العربية وعلومها فكان ذلك سبباً في ظهور ماعرف باسم مدرسة المترجمين الطليطليين Escuela de Traductores de Toledo .

ومنذ ذلك الحين اصبح من الممكن الحديث عن مركز اشعاعي اسباني يَشع تأثيراته القوية المشبعة بمختلف معطيات العلوم والآداب العربية ، فيجتذب طلاب العلم والثقافة من جميع أنحاء اوربا .

في ذلك المركز الثقافي والعلمي الطليطلي بدأت حركة النقل العلمي والادبي والثقافي والفكري من العربية الى اللاتينية ، منذ زمن الفونسو السابع ، بادارة واشراف شخصية كنسية اسبانية هو المطران رايموندو Raimundo (١١٣٠ ـ ١١٥٠م) . فكان لهذه الحركة العلمية النشيطة دور تاريخي حاسم في عملية نقل اوربا كلها من ظلام العصور الوسطى الى ضياء عصور التنوير والنهضة العلمية والحضارية الشاملة .

ولقد دفعت هذه الجهود النقلية للمعارف العربية المنظمات الدينية الاسبانية المختلفة الى الاهتمام باللغة العربية وثقافتها ، وبالدين الاسلامي . وكان هذا من البواعث التي جعلت رايموندو مارتين Raimundo Martin الى تأليف المعجم العربي Vocabulista in Arabic ، وانبري رامون لول Ramon Lull لتأسيس « مدرسة لتعليم اللغة العربية للمبشرين » ، في مدينة مالبوقه Mallorca وحصل على اذن من

البابا « اونوريو الرابع » Papa Honorio Iv لتأسيس مركز للدراسات الشرقية في روما .

ولقد درس المستشرق الاسباني الكبير (خوليان ريبيرا Julian Ribera) التأثير الثقافي العربي والتصوف العربي في رامون لول ، في دراسة موسعة له .

على ان اعظم من جعل الاستعراب جزءاً مهماً من التراث الثقافي الاسباني هو الفونسو العاشر الذي قرر أن يتخذ خطوة حاسمة في هذا السبيل بأن يكلف مجموعة من المترجمين بالقيام بسلسلة من الترجمات من العربية الى اللغة اللاتينية الدارجة ، والتي كانت تدعى « الرومانثية » . ولقد سُمي بالملك الحكيم el Rey Sabio لعنايته العظيمة بالعلوم ونقلها من العربية الى هذه اللغة التي كونت الجذور الاولى للاسبانية الحديثة . فاليه يرجع الفضل في أول ترجمة للقرآن الكريم ، ومجموعة من المؤلفات ذات الشهرة الأدبية الواسعة والتأثير العميق الفعال مثل كليلة ودمنة ، والعاب الشطرنج ، ومعراج محمد ، .... الخ ، اضافة الى ان هذا الملك الحكيم قد افاد فائدة جُلى من عناصر الثقافة الاسلامية وعلومها ومعارفها فضمَّن ذلك كله في كتابه الشهير « التاريخ العام » General Historia ، وفي كتبه الاخرى مثل : كتاب المعرفة الفلكية Libero del Saber de Astronomia وكتاب الكانتيكات Las Cantigas ، وهو كتاب في الاشعار الصوفية لسانتا ماريا .

ثم تجلت هذه التأثيرات العربية في الثقافة الاسبانية بوضوح فيما بعد ، في كتاب الكوندي لوكانور للامير دون خوان مانويل Don Juan Manuel, El Conde Lucanor وهو مجموعة قصص ذات مغزى حكمي على طريقة قصص كليلة ودمنة ، وكتاب الحب الطيب لارثيبريستي دي هيتا Arcipreste de Hita, el Libro de Buen Amor الذي بين عناصر ، التأثير العربي فيه الباحث اميريكو كاسترو في كتابه الرائع « اسبانيا في تاريخها » .

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة شهدت اشد مراحل التاريخ الاوربي تعصباً ضد العرب والاسلام وضد الثقافة العربية والاسلامية احرقت فيها آلاف الكتب العربية في المعارف شتى ، ولم يسلم من ذلك إلا حوالي ثلثمائة مجلد من الكتب التي تبحث في وصف العلاج لشفاء كثير من الامراض(*) .

لهذا لم يكن من الغريب أن يختفي الكلام عن الاستعراب في اسبانيا الى القرن الثامن عشر . وحينما بدأت بوادر حركة استعرابية او استشراقية جديدة ، خلال هذا القرن ، فانها لم تكن حركة علمية ناشئة عن تطور لحركة محلية صميمة ، بل وصفت بانها حركة مستوردة من خارج اسبانيا .

وقد لعب باسكوال دي كايانكوس Pascual de Cayangos (١٨٠٩ ـ ١٨٩٧) مؤسس الاستعراب الاسباني الحديث . دوراً مهماً في انشاء كرسي جامعي للغة العربية في جامعة مدريد سنة ١٨٤٣ ولقد قيل ان كل الاستشراق الاسباني نشأ من كوديرا Codera(١٨٣٦ ـ ١٩١٧) ونشأ كوديرا من كايانكوس . ويعتبر كوديرا مؤشراً لولادة مدرسة الاستعراب العلمي في اسبانيا تلك المدرسة من المستعربين الاسبان التي اخذت تنظر الى التراث العربي الاسلامي في الاندلس باعتباره جزءاً من تراثها القومي . فاهتمت بدارسته دراسة علمية فيها الكثير من النظر الموضوعي المتجرد الى حد كبير عن ترسبات عصور التعصب الجاهل ، والعداء المسبق للتراث العربي في اسبانيا .

ولقد كان ميكال آسين بلاثيوس علماً كبيراً من اعلام هذه المدرسة في الاستشراق الاسباني ، امتاز بوجدان علمي اخلاقي صافٍ ، بعيد عن الميول والاهواء وعنعنات الاغراض والعصبية القومية او الدينية المقيتة التي تشوّه الحقائق الموضوعية وتزوِّر الوقائع التاريخية فكان يعلن ، بكل شجاعة ونبل ، مايتوصل اليه بنظره العلمي ، وبحثه الموضوعي ، من الحقائق التي يؤلم الإعلان عنها قومه ، ويثير القول بها رجال دينه ، مع أنه منهم نذر نفسه لخدمة الكنيسة والقيام بكل ماتتطلبه من واجب من راهب مخلص متعبد .

ولعل هذه الروح الدينية النقية الصافية هي التي طبعت وجدانه بما اتصفت به من النظر الموضوعي في بحوثه في موضوعات شائكة مليئة بما يثير الحساسيات ، ويدفع الى التعصب والتزمت البعيدين عن كل روح دينية صافية ووجدان ديني نقي . ذلك لأن الروح الدينية الحقيقية هي الاساس الذي يقوم عليه النظر العلمي الموضوعي . لهذه الحقيقة وضعت دوائر المعارف الفلسفية مادة « الموضوعية » تحت مدخل « الاخلاق » وسميت بـ « الموضوعية الاخلاقية[1] » Ethical Objectivity .

وفي الفكر العربي الاسلامي ارتبطت مقولتا الحق والعدل اللتان تكوّنان جوهر العقيدة الاسلامية وجوهر البحث العلمي الذي هدفه الكشف عن الحقيقة ، إرتبطتا بالعلم وبالعقيدة جميعاً . ويتبين

هذا، بجلاء، في قول عبدالرحمن الخازني (توفي سنة ٥٥٠ هـ - ١١٠٠م) في كتابه «ميزان الحكمة» عن العدل:

«فان العدل نظام الفضائل جملة، وملاك الخيرات اجمع، لان الفضيلة التامة هي الحكمة، وهي شقًا العلم والعمل، وشطرا الدين والدنيا، علم تام وفعْل محكم مجمع بينهما وملتقى كماليهما به تنال قاصية كل مجد وبسببه يجاز قصب السبق في كل خير»[٧].

على أن الحفاظ على خصائص النظر العلمي الموضوعي، في الدراسات الانسانية، ليس بالشيء الميسور بكيفية مطلقة، كما هو الأمر في مجالات العلوم الطبيعية. ذلك أن قدرة الانسان على التجرد من نزعاته واهوائه ومختزنات عقله الباطن مما تشرّبه من معتقدات ومفاهيم ومسلّمات، منذ طفولته، انما هي طاقة محدودة جداً. من هنا تأتي الصفة النسبية من حيث الموضوعية في المواقف والاحكام العلمية، في مجال الدراسات الانسانية عامة، وفي دائرة الدراسات الدينية والعقائدية خاصة.

بهذا المفهوم للنظر الموضوعي ينبغي ان يؤخذ وصفنا بالموضوعية لأبحاث جماعة من الباحثين الغربيين والمتخصصين في دراسة تراثنا الفكري، ويأتي في مقدمتهم آسين بلاثيوس، ولابد من أن يزداد تقديرنا لشخصيته العلمية ولصفته الموضوعية اذا ماعلمنا بأنه قس كاثوليكي ملتزم

من هو آسين بلاثيوس

ولد ميگل آسين بلاثيوس في سرقطة في الخامس من تموز سنة ١٨٧١، في عائلة متواضعة من اصل ارغوني. توفي والده پابلو آسين، وهو في عنفوان الشباب، تاركاً زوجته فيلومينا پلاثيوس وثلاثة أطفال صغار هم: لويس وميگل ودولورس. واصلت الام الشابّة حياتها ارملة تعنىٰ بتربية اطفالها بمساعدة خادمة مثالية تدعى رامونا بيس إي تاخيل التي لازمت ميگل حتى توفيت عن عمر يناهز الثمانين. وكان مورد العائلة، على تواضعه، يكفي افرادها لكي يعيشوا عيشة ارتياح وكرامة.

بدأ آسين دراسته الثانوية في مدرسة للرهبان تنتمي لرهبانية «مدارس التقى» Los Escolapios ثم اتمّها في مدارس اليسوعيين «الجزويت». هناك كوّن صداقاته الاولى ورسم خطواته الادبية الأولى. وكانت ميوله متجهة الى الدراسات الكلاسيكية التي تتضمن علوم الرياضيات واللغة اللاتينية. وحينما اكمل هذا المرحلة أراد ان يتجه اتجاهاً علمياً لكي يكون مهندساً، ولكن ظروف عائلته الاقتصادية لم تكن تسمح بذلك، لهذا لم يكن امامه الا ان يواصل دراسته في كلية الفلسفة والآداب في جامعة المدينة. وفي الوقت نفسه درس في معهد ديني، بصفته طالباً خارجياً، وتوج دراسته تلك بان اصبح قسيساً واقام اول قدّاس في كاتيانو في سرقسطة في اليوم التاسع والعشرين من ايلول سنة ١٨٩٥.

وفي كلية الفلسفة والآداب حيث كان يواصل دراسته الجامعية التقى ريبيرا Ribera الذي كان قد عُين في جامعة المدينة استاذاً للغة العربية سنة ١٨٨٧، وكان عمره تسعة وعشرين عاماً. وكان للقاء الاول بين آسين الطالب الجامعي، والأستاذ الشاب ريبيرا، تاثير عميق في نفسه، وكان «الأُستاذ»، كما وصفه غرسيه غومس شيخ المستشرقين الاسبان المعاصرين، يشبه تماماً ماكان يحبه المتصوفة الشاذليون في الصورة التي نقلها آسين بلاثيوس الى الاسبانية:

«ليس استاذك من تصغي له، وانما هو من تتعلم منه، وليس هو من يشرح لك الدروس، وانما هو من يترك في قلبك آثار مايُعلّمك، وليس هو من يسمح لك بالدخول الى الصف، وانما هو من يزيل الحجاب بينك وبينه، وليس هو من يمنحك كلماته، وإنما هو من يثير في نفسك ماني نفسه من الأحاسيس والحالات الروحية[٨]».

وبعد أن اكمل آسين المتطلبات الدراسية للدكتوراه، دافع عن رسالته التي كانت عن «الغزالي»، امام لجنة جامعية بين اعضائها منندث إي بلايو كبير الباحثين الاسبان، فكانت تلك مناسبة لعقد أواصر الصداقة بينه وبين هذا الاستاذ الكبير، وفي سنة ١٨٩٩ اشترك آسين مع استاذه ريبيرا في تكريم الاستاذ منندث إي بيلايو. وكان بحث آسين عن «محيي الدين بن عربي» وهو البحث الذي أضاء امامه الطريق الى سلسلة من الدراسات التي قام بها فيما بعد عن هذا الصوفي الاندلسي العظيم اما بحث ريبيرا فكان عن «اصول فلسفة رايموندو لوليو».

وفي سنة ١٩٠١ نشر رسالته للدكتوراه بعنوان: «الغزالي: جانبه العقائدي والاخلاقي والتصوفي»، مع مقدمة كتبها منندث إي بيلايو، اطرىٰ فيها عمله العلمي هذا الذي لم يكن الا في أوله، وبيّن مافيه من فضل التغلغل في مجال علمي لم يكن مستكشفاً، تقريباً. ومما قاله فيه: «يسرّنا أن يكون آسين قد ولد في اسبانيا، وتكوّن فيها علمياً، من غير دليل يهديه الطريق ولا سلف يقتدي به في مجالات الدراسة الصعبة هذه التي اخذت تُخرج من الظلمات المدلهمة اهم جوانب تاريخ الفكر الانساني».

ومع كل هذا الفضل الذي كان آسين يتمتع به في الدراسات

الأدبية ، وما أظهره من فضل اكتشاف الكثير من المجالات العلمية التي كانت مجهولة ، فإن ظروف المجتمع وعلاقاته غير العلمية لم تتح له مجالاً لكي ينال مايستحقه من فرص وليتبوّأ المكانة اللائقة . فقد كان يعتاش على مرتب ضئيل أتاحته له كنيسة « القلب المقدّس » لإشرافه على حلقة دراسية ، وعلى وقف ديني مسيحي مخصص لصغار الراهبات في تلك الكنيسة . اما أحلامه ومشاريعه العلمية التي كان يتطلع لتحقيقها ، فكانت محض خيال فقد كانت ظروف المجتمع الاسباني في تلك الأيام تفسح المجال رحباً لظهور وجه اجتماعي للقانون الاقتصادي المشهور الذي اكتشفه « كريشام » والذي يتخلص منطوقه في عبارة « العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة » . وليس هناك ماهو اكثر ملاءمة من ظروف المجتمع المتخلف لتطبيق هذا القانون : قانون تقدم المتخلفين ومن هم أقل شأناً وكفاءة ، وحجب فرص بروز اصحاب الكفاءات والعبقريات وذوي الطاقات العلمية المبدعة الخلّاقة . لقد كان لهذا القانون شأنه في تأخير وصول آسين بلاثيوس الى كرسي الاستاذية في الجامعة فحين أتيحت فرصة أمامه لتبوّء كرسي اللغة العربية في كلية الآداب في اشبيلية ، اغلق الباب أمامه وتم تعيين من هو أقل منه شأناً وكفاية لتبوء الكرسي . وهكذا أُبعد عن التدريس الجامعي الى أمد طويل . ولم يكن تعيينه في ادارة كنيسة صغيرة ريفية إلا عن طريق اصدقاء له متنفذين .

ثم واتته الفرصة في يوم ٢٤ نيسان من عام ١٩٠٣ ليخلف الاستاذ كايانكوس والاستاذ كوديرا في كرسي استاذية اللغة العربية في جامعة مدريد بمساعدة كريمة من استاذه ريبيرا .

عاش في مدريد مع الاستاذ كوديرا الذي أحال نفسه على التقاعد برغبته الخاصة ، وترك كرسي اللغة العربية شاغراً ليملأه آسين ، وكانت الشقة التي يعيش فيها ، في مدريد ، قد اكتسبت منزلة خاصة بسبب اشغالها من قبل العلماء والمفكرين امثال المستشرق كوديرا ، والباحث سانت ديلريو ، وآسين بلاثيوس . وهي البناية نفسها التي تقع فيها « مدرسة الدراسات العربية » الشهيرة التي كانت تصدر عنها مجموعة من اهم الدراسات التراثية التي كتبت في اسبانيا عن الفكر والأدب العربي والاسلامي .

وانفسح امامه المجال ، في مدريد ، للتعرف على كبار شخصيات عصره من العلماء والادباء والسياسيين . وبدأت شهرته العلمية تذيع . وكان من بين ابحاثه التي ظهرت في تلك الأيام بحث كان قد كتبه في مناسبة تكريم الاستاذ فرانسيسكو كوديرا سنة ١٩٠٤ بعنوان : « الرشديه اللاهوتية عند سانت توماس الاكويني » وهو بحث كان له صدى عميق في الأوساط العلمية ، واثار جدالاً طويلاً فقد بين آسين الأثر الذي تركه ابن رشد ، في مجال تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، عند مفكر مثل القديس توماس الاكويني ، وهي أول محاولة أصيلة في هذا المجال ، انجزها هذا الفيلسوف القرطبي المسلم ، ونالت التقدير والاعجاب ، إذ تمكن من وضع نظرية في هذه العلاقة فيها جمع وتوفيق بين الناحيتين .

وعلى أثر اعادة النظر في التنظيمات الجامعية ، في جامعة سرقسطة حيث كان استاذه ريبيرا يشغل كرسي استاذية اللغة العربية ، أُخرج ربيرا من الجامعة ، بإلغاء هذا الكرسي ، واستقرّ في مدريد ، فجمعت بينهما الظروف ثانية ، وكان من ثمرة تعاونهم اصدار مجلة ذات اهمية بالغة ، مثلت في حينه أفضل مرآة للعلم والثقافة ، سميت « الثقافة الاسبانية » ، ولكن عمرها كان قصيراً فقد صدرت سنة ١٩٠٦ واحتجبت عن الظهور سنة ١٩٠٩ .

وكانت جلّ اعباء هذه المجلة تقع على عاتق آسين ، اضافة الى اعماله العلمية الخاصة به والتي كانت قد أخذت تتمتع بشهرة على الصعيد العالمي واستمر في اثناء ذلك يسهم بالكتابة في مجلات علمية وأجنبية ، وفي البحوث التكريمية التي تكتب بمناسبة تكريم علماء أوربيين ، مثل ديرنبرغ ، وأماري وغيرهما من علماء أوربا . وشارك في ندوات علمية عالمية للمستشرقين مثل المؤتمر العالمي للمستشرقين الذي انعقد في الجزائر سنة ١٩٠٥ ، ومؤتمر كوبنهاكن ١٩٠٨ .

ومن انتاجه في هذه الفترة دليل المخطوطات العربية في دير ساكرومونتي الذي انجزه خلال سفرة قصيرة الى غرناطة .

وفي سنة ١٩٠٩ أُصيب بأزمة عصبية حادة ، بسبب ضغط العمل المجهد ، وما كان يتصف به من طبع عصبي ، ولكنه شفي منها بعد حين ، وإن تركت فيه آثار تأزم عصبي ، سبب له أرقاً دائماً .

وفي سنة ١٩١٠ تعاون المستعربون الاسبان في انشاء « مركز للدراسات التاريخية » ، كان عطاءه العلمي ثرّاً ، وإن لم يكن عمره طويلاً . وكان من الباحثين الشباب فيه آنخل كونثالث بالينثيا ، وما كسيميليانو الاركون ، وبيدرولونكاس ، وخوسيه آوكوستو سانجث بيريث ، وغيرهم من الباحثين الذين انضموا الى ريبيرا وآسين ، في الوقت الذي كان فيه هذان الاستاذان في ذروة نشاطهما العلمي .

لقد ابتدأ ريبيرا ، في تلك الاثناء ، دراساته عن اللغة الإسبانية فيما قبل التاريخ المحدد لظهورها ، وعن أصول الشعر الغنائي الهروفنسي والشعر الملحمي الاوربي ، وعن تأثير الموسيقى العربية في الموسيقى الشعبية خلال العصور الوسطى ، تلك الابحاث التي كوّنت كتابه الممتاز « موسيقى الكونتيكات » La Musica de las Cantigas سنة ١٩٢٢ . أما ابحاث آسين فسنتحدث عنها بعد قليل .

وفي يوم ٢٢ تشرين سنة ١٩١٢ اختارته الاكاديمية الملكية للعلوم الاخلاقية والسياسية عضواً فيها واحتل الكرسي الذي شغر بغياب مندث إي بيلايو . واحتل مقعده في هذه الاكاديمية يوم ١٩ آذار سنة ١٩١٤ وقدم بحثاً في يوم دخوله اليها ، كما هي تقاليدها في استقبال الاعضاء الجدد ، بعنوان « ابن مسرّة ومدرسته . أصول الفلسفة الاسلامية الاسبانية » تغلغل فيه الى اعماق الفكر الاسلامي ، في اسبانيا ، التي كانت مجهولة خلال القرون الاولى للوجود العربي هناك ، ومدرسة ابن مسرّة ذات الابداع الفريد ، متتبعاً ومستقصياً تأثيرها العميق في مختلف الفروع سواء كان ذلك بين مسلمي الاندلس ، أو بين اليهود والمسيحيين ، وحتى في المدرسة الفرنسسكية أو ماقبل توما الاكويني ، وحتى في بيكون ورايموند لوليو ، ودانتي ... الخ .

وعلى الرغم مما تتصف به المدرسة الاستشراقية الاسبانية من عمق في الابحاث ومن اضافات جديدة دائماً الى الحقائق التراثية لم يصل أحد من افرادها الى ماوصل اليه آسين بلاثيو ، وليس هناك انتاج علمي ، في حقول الدراسات التي تخصص فيها ، مثل انتاجه . انه عبقرية فذة في مناهج بحثه ، وفي موضوعيته العلمية ، في الفترة الزمنية التي ظهر فيها .[4]

وحينما أنتخب عضواً في الاكاديمية الملكية الاسبانية تقدم يوم ٢٦ كانون الثاني سنة ١٩١٩ ببحث افتتاح عضويته ، امام اعضاء الاكاديمية ، بعنوان « المعراج الاسلامي في الكوميديا الالهية لدانتي » ، وهو موضوع استمد فكرته من فقرة وردت في بحثه السابق عن ابن مسرّة ، ثم طوّره فيما بعد الى كتاب ضخم . وقد كان النظرية التي عرضها بتفصيل في هذا البحث وقع الصدمة المذهلة بين الباحثين الغربيين عامة ، وبين المتخصصين في شخصية دانتي العبقرية وانتاجه ، خاصة . وتركت ردود فعل مختلفة تفاوتت قوة وضعفاً ، وموضوعية وبعداً عن الموضوعية ، في ارجاء العالم كله . فجمع آسين ردود الفعل هذه كلها التي صدرت بلغات مختلفة على شكل ردود كتبها باحثون غربيون في مختلف التخصصات التي لها علاقة بهذا الموضوع لنقض نظريته ، واسهم فيها متخصصون في اللغات الرومانية ، ومستشرقون وادباء وفلاسفة .. الخ : وقد لخص آسين نفسه هذه الانتقادات التي وجهت لنظريته ، بكل امانه ودقة ، ثم ناقشها وفنّدها واحداً واحداً ، ونشرها سنة ١٩٢٤ ، واعاد طبعها مع إضافات سنة ١٩٤٣ ، ثم نشرت مؤخراً ملحقة بطبعة جديدة ، من بحثه المذكور الذي وسعّه فظهر بشكل كتاب يحمل العنوان السابق ذاته : « المعراج الاسلامي في الكوميديا الالهية لدانتي » نشر المعهد الثقافي الاسباني العربي في مدريد ، ضمن سلسلة منشوراته الهادفة لتعريف المواطن العربي بروائع الانتاج الأدبي الاسباني ، والثقافة الاسبانية .

لقد فتح آسين ، بهذه النظرية ، عصراً جديداً في مجال الدراسات المتخصصة بدانتي فقد قلب الصورة التي رسمها الباحثون لدانتي وأظهروه فيها مبدعاً من نوع فريد وقمة ادبية لايضاهيها أحد من عمالقة الادب السابقين واللاحقين إلا « هومر » كما وصفه الفيلسوف گيامباتيسا فيكو Giambattista Vico ، في اوائل القرن الثامن عشر . اما نقاد الادب المحدثون فهم معجبون بتنوع صوره وحيويتها البهيجة ، وروعة مجازاته واستعاراته المتسمة بالاصالة والابداع . ولهذا اكثر مقلدوه من اعلام الادب الاوربي الكبار من امثال جوسر Choucer في انكلترا ، وكرستين دي بيسان Christine de Pisan في فرنسا ، وفرانشيسكو إمبريال Francisco Imperial في اسبانيا . واعتبر النقاد دانتي ابا النهضة الفكرية والادبية الأوربية الحديثة ، وقرروا أن اهميته في تاريخ الثقافة الغربية وتأثيره العميق فيها اكبر وأوسع مما يستطاع الكشف عنها ، وتحديدها بالبحث والاستقصاء . وأن كبار الأدباء في التاريخ الادبي الأوربي أمثال كولردج ، وإمرسون ، وفيكتور هوكو ، مدينون لدانتي بالكثير . وكتب عنه روسكين Ruskin (1819 - 1900) يقول :

« انني اعتقد أن الانسان المركزي في كل العالم ، الذي تتمثل فيه بتوازن مكتمل ، قدرات التخيل ، والاخلاق ، والفكر ، في أعلى صورها ، انما هو دانتي »[5] .

وفي القرن العشرين قرر تي اس إليوت T. S. Eliot « أن دانتي وشكسبير يقتسمان العالم الحديث بينهما ، ولا ثالث هناك »[6]

هذه هي منزلة دانتي وعظمته في الفكر الأوربي الحديث .

فكيف بدت هذه الفكرية الجبارة في بحث آثين بلاثيوس ؟

إن صورة دانتي ، في هذا البحث ، صورة مترجم أمين لما ابدعه الادب الاسلامي من صور العالم الآخر بكل تفاصيلها الدقيقة وعناصرها المتنوعة ، وبكل مضامينها الروحية ، وعواطفها الانسانية وصورها الادبية والنفسية ذات الدقة والروعة والاصالة فكيف لاتثور ثائرة الدانتيين المتخصصين في دراسة دانتي ! وكيف لاتتحفز للرد العنيف مشاعر المستشرقين ، والباحثين ، والنقاد الغربيين !

ويحسن بنا هنا أن نترك آسين يتحدث عن نظريته الثورية هذه وطبيعتها وما توصلت اليه من نتائج علمية مذهلة لعقول الباحثين الاوربيين .

قال آسين في « المدخل » الذي قدّم به بحثه هذا عن التأثير الاسلامي في دانتي .(*)

« إن ميتافيزيقا ابن مرّة القرطبي ذات السمة الافلاطونية الحديثة ، وميتافيزيقا ابن عربي ، لم تؤثرا وحدهما ، بصفتهما انموذجين ، او على الاقل طليعتين للقسم الاسمى والأرفع من « الكوميديا الالهية » وهو الفردوس الدانتي ، بل أثر معهما ايضاً القالب الرمزي الذي ابتدعه ابن عربي لصعوده . ولو لم يكن هناك من التأثير غير هذا ، لكان لوطننا الحق في أن يعيد لبعض مفكرينا المسلمين جانباً غير يسير من مآثر المجد ومفاخره التي زين بها النقد الادبي العالمي كوميديا دانتي اليجري الخالدة . وهكذا فان التأثيرات التي امتصها دانتي وتشبع بها ومارسها بدوره على عباقرتنا من الرمزيين ، منذ اواخر القرن الرابع عشر حتى الخامس عشر ، ابتداءً من ڤيللينا Villena ، وانتهاءً بگاثيلاسو Garcilaso ، من غير أن ننسى اسماء فرنثيسكو إمبريال Francisco Imperial ، وسانتليانا Santillana ، ومينا Mena ، وباديليا Padilla ، هذه التأثيرات صارت معادَلة جزئياً بهذا التدخل السابق لمتصوفتنا المسلمين في أصل التكوين المعقد للكوميديا الإلهية » .

« وهكذا كان منطلقي في ابحاثي يسير في هذا الاتجاه . ولكن لم يمض وقت طويل حتى اتسع الافق امام انظاري فتكشف عن اهمية لاتقبل الشك : ذلك انني ، حينما درست ، عن كثب ، صعود دانتي الرمزي المستمد من ابن عربي المرسي ، لاحظت انه لم يكن ، في الحقيقة ، شيئاً آخر غير تكييف صوفي لصعود آخر شهير ، ومعروف جيداً في الادب اللاهوتي الاسلامي ، ذلك هو معراج محمد او صعوده من المقدس الى عرش الله . ولما كان هذا المعراج قد سبقته رحلة ليلية أو مشاهدات محمد لبعض البيوت في جهنم ، فقد بدت لي القصة الاسلامية فجاة ، انموذجاً من نماذج طليعية سبقت الكوميديا الإلهية » .

« وفي الواقع إن مقارنة منهجية بين الخطوط العامة للقصة الاسلامية مع الخطوط العامة لقصيدة دانتي كانت تؤيدني ، باستمرار ، في توقعاتي وظنوني ، حتى اكتسبت هذه الظنون ، فيما بعد ، صفة الاقتناع المعنوي ، حينما استطعت أن اتوسع في تلك المقارنة لأصل الى كثير من التفاصيل الطريفة ذات الدلالة في الوصف والاستطرادات في كلا القصتين ، كما توصلت ، ايضاً ، في دراستي المقارنة هذه ، الى مايسميه المتخصصون في دانتي « هندسة بناء الممالك » Arcuitectura Delos Reinos واعني بذلك مفهوماً (طوبوغرافياً) ، للرسم الدقيق للاماكن واسماتها السطحية ، لمساكن جهنم ، وللمنازل السماوية التي ظهرت لي خططها مرفوعة من قبل نفس المهندس المعماري المسلم » .

« ولكني حينما وصلت الى هذه المرحلة في بحثي ، اعترضني شك : هل ترجع أوجه الشبه هذه بين الكوميديا الالهية وانموذجها الاسلامي المفترض الى محض اعتماد كل منهما على نماذج مشتركة ؟ او بعبارة أخرى : أليس هناك تفسير كامل لنشأة وتكوّن العناصر الدانتية التي كنت قد وجدتها في تلك المصادر الاسلامية يمكن أن يوجد في الاساطير المسيحية التي كانت في القرون الوسطى والسابقة للكوميديا الإلهية ؟ لهذا فقد كان من الضروري القيام بدراسة خاصة لهذه الاساطير لكي لانعزو العناصر الدانتية التي يمكن أن تفسر هذه الاساطير تفسيراً كاملاً ، الى اصول اسلامية . »

« وفي هذه الدراسة الجديدة كانت تنتظرني ، ايضاً ، مفاجآت كبرى ذلك أنها اظهرت لي انه لم يكن في المصادر الاسلامية نماذج لبعض عناصر الكوميديا الالهية فحسب ، وهي العناصر التي كانت تعتبر حتى الآن عناصر اصيلة لانه لم يُعثر على اي شبيه لها في الاساطير المسيحية السابقة ، بل إنها كشفت لي ، فوق ذلك ، الاصول الاسلامية لكثير من أساطير القرون الوسطى هذه ، ايضاً . وامام هذه النتيجة تسلط ضوء ساطع كضوء الظهيرة على المشكلة برمّتها ، اذ ظهر لنا ، من كل نقطة في الافق ، أن العنصر الاسلامي هو مفتاح جانب كبير مما فُسّر وما استعصى على التفسير في الكوميديا الالهية ، اعني ماكان المتخصصون في دانتي يفسرونه بانه من

اعمال المسيحيين السابقين لدانتي ، وما كانوايعزونه ، بسبب تعذُّر تفسيره وتعليله ، الى الخيال العبقري الخلاق الذي يتمتع به دانتي » .

ثم قال آسين ، بعد هذا العرض الموجز المركز لنظريته :

« هذه هي ، بإيجاز ، نظرية هذا الكتاب التي سيكون لها ، بالتاكيد ، في بعض الاسماع ، وقع كوقع انتهاك الحرمات ، او تدنيس المقدّسات الفنية ، ..... » .

ولقد صدقت نبوءة آسين هذه ، فقد ثارت في وجهه عاصفة عارمة من النقد والسخرية والاستهزاء ، ولكنه تصدى لها بكل شجاعة علمية فجمع ماكتب ضد نظريته هذه ، ورد عليه مفنداً علمياً كل نقطة من نقاط هذه الحملة ضده .

ثم ، في سنة ١٩٤٩ ، ثبتت النتائج التي توصل اليها آسين بلاثيوس في نظريته هذه ، بان نشر انريكو تشيرولي المستشرق الايطالي كتاباً بعنوان : « كتاب المعراج ومسالة المصادر العربية - الاسبانية للكوميديا الالهية » . ونشر في كتابه هذا الترجمة اللاتينية والفرنسية القديمة ، لصورة من صور المعراج الاسلامي ، كان الفونسو العاشر ملك قشتاله ، قد امر بترجمتها الى اللغة القشتالية ، وتمت الترجمة سنة ١٢٦٤م ، ثم ترجمت بطلب من الملك نفسه ، الى اللغة اللاتينية والفرنسية القديمة ، في السنة نفسها[٧] .

وبهذا فقد ثبت امكان اطلاع دانتي على الوصف الاسلامي للمعراج بطريق مباشر باطلاعه على هاتين الترجمتين ، او عن طريق غير مباشر هو ماكان معروفاً ، بين الاوربيين ، في عصره ، عن المعراج النبوي .

وفي هذا صورة من صور عبقرية هذا المستشرق الاسباني الفذ .

ومن ابحاثه المقارنة مقالة بعنوان « السوابق الاسلامية لحجة (الرهان) لباسكال » Los Precedentes Musulmanes del (Pari) de Pascal نشرها سنة ١٩٢٠ وهو بحث يُرجع فيه رهان باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) العالم الفيلسوف الفرنسي ، على وجود الله على طريقة التفضيل والترجيح بين الاحتمالات في الحكم على امرين متساويين من حيث الربح والخسارة « فان قلت إن الله موجود ، وكان موجوداً بالفعل ربحت كل شيء ، وإن لم يكن موجوداً لم تخسر شيئاً »[٨] . وهذه الحجة المنطقية هي التي استخدمها ابو العلاء المعري في تأييد قوله بحشر الاجسام اذ قال :

قال المنجم والطبيب كلاهما
لاتحشر الاجسام ، قلت : اليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر
او صح قولي فالخسار عليكما

وكان آسين قد اكتشف ، قبل هذا ، سنة ١٩١٤ ان الاب انسيليمو دي تورميدا قد انتحل الكثير من فقرات كتابه « مجادلة الحمار للاب انسيلمودي تورميدا » من رسائل اخوان الصفاء عن مجادلة الحيوانات لبني آدم[٩] .

وما بين سنة ١٩٢٠و١٩٣٠ ركز جهوده العلمية على دراسته شخصيتين من ابرز شخصيات الفكر العربي في الاندلس : ابن حزم القرطبي . (٣٨٣ - ٤٥٤ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٤م) ومحيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ = ١١٦٤ - ١٢٤٠م) .

اما ابن حزم فقد اهتم به منذ سنة ١٩٠٧ ، ثم اتيحت له فرصة دراسته مخطوطة كتابه « طوق الحمامة » في زيارة قصير له الى « لايدن » قبل أن ينشره بتروف . وفي سنة ١٩١٦ ترجم كتابه « الاخلاق والسير في مداواة النفوس » بعنوان : « Los Caracteres Y La conducta » .

وقد اتجهت جهوده الدراسية ، خلال هذه السنوات ، الى كتاب ابن حزم « الفصل في الملل والاهواء والنحل » وهو كتاب ضخم حافل بالافكار ، ارّخ فيه ابن حزم ، تاريخاً نقدياً ، للاديان والمذاهب والفرق . وقدم عن هذا الكتاب محاضرة يوم ١٨ مايس ١٩٢٤ حينما استقبل عضواً في الاكاديمية الملكية للتاريخ ، ثم أصدر بين سنتي ١٩٢٧و ١٩٣٢ خمسة مجلدات كان أولها دراسة رائعة لسيرة ابن حزم ، واستوعب المجلدات الاربعة بعده الترجمة الكاملة لكتاب الفصل . لقد كان آسين مترجماً رائعاً ، في كل مانقله من تراث العربية الى الاسبانية حتى إن غرسيه غومس قال عنه أن ترجماته من العربية ، على مدى حياته العلمية ، يمكن أن تكون مدرسة للترجمة متكاملة .

وفي سنة ١٩٢٥و ١٩٢٨ نشر آسين في مجلة الاكاديمية الملكية للتاريخ أربع دراسات عن ابن عربي . كما نشر كتاب « محاسن المجالس » لابن العريف الصنهاجي (٤٨١ - ٥٣٥) مع ترجمة فرنسية ، في باريس سنة ١٩٣١ - وفي هذا الكتاب بيان لاصول طريقة صوفية جديدة كان لها اثر بيّن في طريقة الشاذلية وفي مذهب ابن عباد الرندي .

وتوّج آسين جهوده العلمية عن ابن عربي المرسي بكتاب صدر سنة ١٩٣١ يعتبر من اهم اعماله العلمية هو : « الاسلام منتصراً » El Islam Cristianizadu وهو دراسة خالصة للحياة الصوفية من خلال كتابات ابن عربي . وكانت افكار آسين ، في هذا الكتاب تهدف لإقامة وحدة في التاريخ والثقافة الانسانية . وقد اظهر ، في بحثه هـذا ، جوانب جديدة للتأثيرات الإسلامية في التصوف الاسباني ، إبّان عصر النهضة ، وعبّر فيه ، بحذر شديد واشارات في غاية الحيطة والحذر ، عن رأيه في إمكان أن توجد في الإسلام قداسة وكرامات ومعجزات ، في ظروف معينة .

وفي سنة ١٩٣٢ أسست « مدارس الدراسات العربيـة » في مدريد وغرناطة . وفي سنة ١٩٣٣ اصدرت هـذه المدارس « مجلة الاندلس » وكان آسين رئيس تحريرها ، يفيض بالحيوية والنشاط والاندفاع العجيب ، كما كان ايام شبابه . وكان يكتب في موضوعات مختلفة ، من بينها دراسته سنة ١٩٣٣ لنص كان مجهولاً يصف فيه ابن الشيخ المالقي « منـار الاسكندريـة » . وفي سنة ١٩٤٠ نشر « كتاب الحدائق » لابن السيـد البطليوسي عبدالله بن محمـد بن السِّيـد النحـوي (٤٤٤ ـ ٥٢١هـ = ١٠٥٢ ـ ١١٢٧م) مـع ترجمة اسبانية . يقول آسين عن اهَمِّية هذا الكتاب :[١٠]

« إن كتـاب الحدائق لايمكن اعتبـاره مجـرد كتـاب سهـل الاستعمال يعين جمهور غير المتخصصين في الفلسفة عـلى معرفـة المبادىء الفلسفية ، بل له ، بفضل طابعه السهل المبسط ، اهمية اخرى ، وهي أنه يعرض علينا صورة صادقة الى حد كبير للحالة التي كانت عليها المعارف الفلسفية في اسبانيا الاسلامية في الفترة التي أُلف فيها .. ومما يزيد في اهميته ان ابن السيد يورد فيه فقـرات بنصها من محاورة تيماوس لافلاطون . وهذه الفقرات التي يوردها ابن السيـد من تلك المحـاورة لاتتفق مـع نـصهـا اليـونـانـي المعروف ، ... »

ومن ابرز ماكتبه آسين ، في هـذه الفترة من حيـاته ، بحث بعنوان : « رائد اندلسي سابق لسان خوان دي لاكروث » Un Precur-sor hisponomusulman de San Juan de La CuZ (سنـة ١٩٣٣) . درس فيـه فكـر الشـاذلي ابن عبـاد الرنـدي (٧٢٣ ـ ٧٩١هـ = ١٣٣٠ ـ ١٣٨٩م) وعلاقته بالصوفي الاسباني سان خوان .

ومن كتبه البارزة تحليله لكتـاب إحياء علوم الدين للغـزالي (٤٥٠ ـ ٥٥٠هـ = ١٠٥٨ ـ ١١١١م) في ثـلاثـة مجلّدات ، ومجلد رابع خصصه لمنتخبات مما كتبه الغزالي .

وبعد الحرب الاهلية الاسبانية التي كان خلالها معتكفـاً في مصيفة المعتاد ، في مدينة سان سباستيان ، بين افراد عائلته ، عاد الى مدريد في أواخر سنة ١٩٣٩ وعاود نشاطه بأن اصدر ثانية مجلة الاندلس وأعاد تنظيم مدارس الدراسات العربية التي اصبحت تابعة للمجلس الاعـلى للابحاث العلميـة ، والذي عُين آسـين نائبـاً أول لرئيسه . واستأنف القاء المحاضرات في الجامعة حتى إحالته على التقاعد سنة ١٩٤١ . وكان قد ترك الجامعة لهدف واحد فقط هو أن يجلب اليها ، في مكانه ، أحد طلابه من خارج مدريد ، كما فعل من قبل كوديرا وريبيرا .

وفي عام ١٩٤١ جمع ابحاثه عن سان تومـاس ، وتورميـدا وبـاسكال ، وسـان خوان دي لاكـروث في كتـاب اسمـاه « آثـار الاسـلام » . وانصـرف ، في السنـوات الاخيـرة من حيـاتـه الى موضوعات لغوية ، كان منها Crestomatia de arabe literal « منتخبات من العربية الفصحى » الغرض منها تعليمي ، ومنها « مساهمة في بيان الاسماء العربية للمدن الاسبانية » Contribucion ala Toponimia arab de Espana ، سنة ١٩٤٠ ، ومنها معجم لمفردات لغوية رومانثية سجلها عالم نبات اندلسي مجهول من القرن الحادي عشر ـ القرن الثاني عشر) ، سنة ١٩٤٣ .

إن الموضوع المـركزي الذي شغـل ذهن آسين طيلة حيـاته العلمية هو دراسة التأثير المتبادل بين الاسلام والمسيحية ، والسعي العلمي الحثيث الى ضم امجاد الفكر الاسلامي الاندلسي وامجـاد الادب الاندلسي الى التراث الوطني الاسباني المشترك ، والدفاع عن وحدة الجهود الثقافية الانسانية .

(×) انظر في هذا ، وفي تطور حركة الاستشراق الاسبانية المقدمة التي كتبها بيدور جاليتا لكتاب :

Manuela Manzanares De Cirre, Arabistas Espanoles Del Siglo xix. MADRID 1972. PP. 11—12, 31 — 32.

انظر

Enaycopedia of Fillorophy Paul Edwards, Leditor In Chief. U.S.A. 1967 Vol. 3 (Ethical Objectivity)

الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاختلاق) نقلها الى الانكليـزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق . راجعهـا زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) عبد الرحمن الخازن : ميزان الحكمة ص ٢ (حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٥٩هـ) (عن بحث د . ياسين خليل « الموضوعية ووحدة الحقيقة » في مجلة المجمع العلمي العراقي جـ / ٤) المجلد (٣١) تشرين الاول ١٩٨٠ ص ١١ من فرة البحث المذكور .

(٣) Emulio Garcia Colmey . Don Miguel Asin Al — Andalus, 1944. Vol. 4, 270.

وقد كان اعتمادي الاساسي على هذا البحث ، فيما يتصل بحياة آسين العلمية .

(٤) انظر : غرسيه غومس : المرجع المذكور ص ٢٧٨ .

(٥) (٦) Encyclopedia Americana International Edition. Copyright in Canada 1976 (DANTE).

(×) Miguel asin placios, La Escatiologia musulmana Enlandivina comedia Madrid 1961. PP. 1—14.

(٧) انظر في هذا : « الكوميديا الإلهية ـ الجحيم » ترجمة حسن عثمان . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية . بدون تاريخ ص ٦٠ .

(٨) جميل صليبا المعجم الفلسفي . مادة (الزمان) ص ٦٢٢ . بيروت ١٩٧١ .

(٩) انظر : بالينثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس . القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٥٨٥ و ٥٨٧ ـ ٥٨٩ ـ ٥٩١ .

(١٠) بالينثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

(×) انظر في هذا ، وفي تطور حركة الاستشراق الاسبانية المقدمة التي كتبها بيدرو چالليتا لكتاب :

Manuela Manzanares de Cirre, Arabistas Espanoles del Siglo xix. Madrid 1972. pp. 11 — 12,31 — 32.

(١) انظر :

ENsychlopedia of piulоropіy PAUL EDWARDS, Lidtor in Chief. U.S.A. 1967 Vol. 3 (Ethical abjectiuity.

ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاخلاق) نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق . راجعها : (زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) Enaycіopedia of Piiorophy Payl Edwards leditor in CHIEF. U. S. A. 1967 Vol. 3 (Ethical Objectivity)

ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة (الاخلاق) نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق . راجعها : (زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ .

(٢) عبدالرحمن الخازن : ميزان الحكمة ص٢ (حيدر آباد الدكن ، الهند ١٣٥٩ هـ) (عن بحث : د . ياسين خليل « الموضوعية ووحدة الحقيقة » في مجلة المجمع العلمي العراقي جـ/٤ المجلد (٣١) تشرين الاول ١٩٨٠ ص ١١ من فرزة البحث المذكور .

د. محمد حميد عارف

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

الاستشراق السوفيتي والاثنوغرافيا[1]

اهتمت الأوساط العلمية الروسية ثم السوفيتية بالقضايا الاستشراقية لعدة أسباب منها :

١ ـ صلات الروس ببلدان الشرق والعرب منهم بصورة خاصة . فمنذ العصر العباسي الأول ظهرت هذه الصلات عن طريق التجار المسلمين الذين قصدوا روسيا للبيع والشراء فظهرت الصلات الدبلوماسية . وفي هذا المجال لا بد ان نذكر أقدم وصف لأثنوغرافي مسلم هو أحمد فضلان[2] (سفير الخليفة المقتدر (٩٢١) م الى ملك البلقار[3] . الذين كانوا يقيمون على ضفاف الفولغا . وقد استفيد من وصفه في بيان أوجه الحياة الروسية في القرن العاشر الميلادي ، وقد خط لوحة رائعة تمثل حفل تأبين ومراسيم جنازة روسية شاهدها في سفرته ، وتزين هذه اللوحة اليوم رواق متحف موسكو للوحات . والباطريك مكاريوس الحلبي[4] ومشاهداته الاثنوغرافية المهمة في وصف أحوال الشعوب والمجتمعات التي مر بها أثناء سفرته لها اهميتها في بيان قدم الصلات بين الشرق العربي وروسيا ...

والآثار المكتشفة بالقرب من تبليس (عاصمة جورجيا السوفيتية) مكنت من العثور على دار جديدة لضرب السكة في دمانيس (قرب تبليس) في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وقد عني بالمصادر العربية في شمال القفقاس ـ كراتشكوفسكي وجينكو وبارانوف وأبكيا شويلي وغيرهم ـ عناية خاصة فنشروا العديد منها مع ترجمتها وتحقيقها والتعليق عليها ونشر نصوصا منها كأخبار بلاد الكرج (جورجيا) لمكاريوس البطريك الأنطاكي وللمؤرخ مدينة ميافارقين ابن الأزرق الفارضي وغيرهما وللشاعر الجورجي شوتارو ستافيلي ملحمة من ستة آلاف وستمائة وثمانين بيتا اطلق على احدى بطلاتها اسم (نسيتان داريجان) ولم يكن يعرف أصله حتى اكتشف في حكايات العرب باسم نسطار جهان وما زال شائعا في آسيا الوسطى . ولقد كان للحجاج الروس الى بيت المقدس دورهم في وصف ما شاهدوه في رحلاتهم هذه ومن أشهرهم في هذا المجال الأب دانبيل (١١٠٦ ـ ١١٠٨) الذي ترجم فيما بعد الى اللغة الفرنسية (١١٦٢ ـ ١٢٧٧) رحلته ومشاهداته .

٢ ـ وقوع عدد كبير من مناطق الشرق المتمثلة في مناطق أواسط آسيا (آزبكستان) وقرغيزيا وتركمانيا وطاجيكستان وكازخستان وقفقاسيا (اذربيجان وارمينيا) جورجيا وداغستان واستينيا وكبردين وبلغاريا وغيرها ، ضمن السيطرة السياسية لروسيا القيصرية ثم الاتحاد السوفيتي بعد ثورة اكتوبر ١٩١٧ فأصبح بذلك اليوم اكثر من ٥٠ مليون انسان من هذه المناطق ضمن الدولة السوفيتية فقويت الصلات الثقافية بين الروس والشرق ، بل يفاخر السوفيت ويعتبرون اعلام التراث الاسلامي في أواسط آسيا في العصور الوسطى من أسلافهم ! وبينوا أفضلهم في التراث

العربي كالخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي وساهم علماؤهم في كشف بعض ما ترك من آثار المسلمين في تلك الأنحاء ، فوضع عددا من المباحث العميقة في شتى المعارف عن مناطق استيطانهم وقد زار الرحالة والباحث الروسي الكبير أ. ب فيدتشنكو (١٨٤٤ - ١٨٧٣) سمرقند عام ١٨٦٨ ودرس وديان آلاي وفرغانة وزارخشتان وسلسلتي جبال تركستان وآلاي فجمع فيها معلومات كثيرة عن ارساس واثنوغرافيا الجزء الشرقي من تركستان .

ومن رواد هذه الدراسات الأثنوغرافية في المنطقة نفسها ب. ب. سيمونوف وتيان شافسكي وأ. ف. موشكينوف وأ. ب. فيدتشكو ون. اسيفرتسيف وف. ل كوماروف . وتمثل أعمال المستشرق الروسي ن. إ فيسولوفسكي وف. ف بارنولد وأ. أ سيمونوف ، ل. فيانكين وايوكرانشو وغيرهم صفحة مهمة في دراسة تاريخ أواسط آسيا واثنوغرافيها في فترة ما قبل الثورة . فأعمال الأكاديمي بارتولد (١٨٦٩ - ١٩٣٠) تعتبر بحق من ابرز ما كتب علم الاستشراق الروسي والعالمي في دراسة تاريخ اثنوغرافية شعوب آسيا الوسطى فمؤلفاته التي تفوق على ٣٠٠ بحث كبير لم تفقد اهميتها حتى أيامنا هذه ومن اشهر هذه المؤلفات (تركستان في عصر الغزو المغولي) (تاريخ ري تركستان) (تاريخ الحياة الثقافية لتركستان) . وما زال اليوم في آزبكستان في بخارى وكاشكا داريا وفي طاجيكستان ومناطق اخرى من أواسط آسيا اكثر من خمسة آلاف(*) عربي يتكلمون العربية حتى اليوم وهناك دراسات منها ما تعتبرهم أحفاد العرب الذين قدموا لرفع لواء الاسلام في تلك المناطق في عهد الفتوحات وهناك دراسات تؤكد على انهم من المدن أجلاهم تيمورلنك من سوريا والعراق في القرن الرابع عشر إلا ان لهجة عرب بخارى تختلف عن لهجة عرب كاشكاريا اختلافا بينا . هذا وللمسلمين الآن في قازان (عاصمة جمهورية تتاريا ذات الحكم الذاتي) مدرسة للامة وهي تعنى بالقرآن الكريم وعلم الكلام والفلسفة والمنطق .

تاريخ الاستشراق الروسي :

يعود اهتمام الأوساط العلمية الروسية بعلم الاستشراق الى نهاية القرن السابع عشر بعد ان اخذ الغرب بالاستشراق اخذا علميا عندما نظمت فرنسا بعثة فتيان اللغات (١٦٩٩) وانشات النمسا مدرسة لتعليم السفراء والتجار اللغات الشرقية (١٧٥٣) فأرسل بطرس الأول خمسة من طلاب موسكو يتعلمون اللغات الشرقية في الشرق . وجرت الامبراطورة كاترين الثانية مجراه فأمرت بتعليم اللغة العربية ١٧٦٩ ثم التترية في مدرسة قازان اعدادا للتراجمة ، واتصلت روسيا بالمدرسة الهولندية الاستشراقية واستفادت منها كما كان لتاسس أكاديمية العلوم السوفيتية في سنة ١٧٢٥ التي عني بعض اعضائها بالاستشراق من أمثال گ. ز. (Bayer) باير عام (١٦٩٤ - ١٨٣٨) دورا في ظهور الاستشراق الروسي فقد درس باير اللغات الجزرية (السامية) وجمع بعض المواد العربية التي فتحت الباب لمن جاء بعده . ثم العالم كيير (Kher) عام (١٦٩٢ - ١٧٤٠) احد مترجمي وزارة الخارجية الروسية ومن أوائل المستشرقين الذين بدأوا تدريس العربية في موسكو واهتدوا الى حل الخط الكوفي . والمستشرق الالماني ميخائيلتش (١٧١٧ - ١٧٩٠) الذي قصد موسكو ودرس العربية فيها بيد ان نشاط هؤلاء المستشرقين وأثر الذين وفدوا على الشرق العربي وكتبوا عنه - كالربان بشكين الذي طاف بلبنان وسوريا وفلسطين وألف كتابا بعنوان : ذكريات القائد البحري كوكوفتوف عام (١٧٤٥ - ١٧٩٣) ولكن مع ذلك ظل شان الاستشراق قليلا بحيث ان صدور القرآن الكريم على نفقة كاترين الثانية في بطرسبرك ١٧٨٧ وقازان ١٨٠١ لاسباب سياسية كاد ان يمر دون ان يشعر به أحد على حين أحدث ضجة في اوربا جمعاء فلم يصبح الاستشراق علما قائما بذاته إلا على اثر تطبيق النظام الجامعي ١٨٠٤ الذي أدرج اللغات العربية والعبرية والفارسية والتركية والمغولية وغيرها في المعاهد العليا . وكانت جامعة خاركوف أول من طبقت هذا في تدريس العربية عام ١٨٠٥ ثم جامعة قازان ١٨٠٧ وانشات في موسكو معهد اللغات الشرقية والادب العربي وكان لنشاطات معهد لازاريف ١٨١٥ دورا مهما في الدراسات الاستشراقية وكان أول استاذ للعربية فيها هو اللواء جرجيس مرقص الدمشقي ثم كريمسكي الذي درس فيها العربية لغة وأدبا .

نشطت الدراسات الاستشراقية العربية في بطرسبرك وخاصة في جامعتها حيث كان فيها قسم اللغات الشرقية وبضمنها العربية التي كانت مدة الدراسة فيها تستغرق أربع سنوات يتلقى الطلاب خلالها دروسا من القرآن الكريم وقواعد اللغة العربية وأمثال لقمان ، ومقامات الحريري وغيرها . وتولى فيها فيما بعد كرسي العربية الشيخ محمد عيادة الطنطاوي (١٨٤٧) . وكان لنشاطات الممثلين الدبلوماسيين في بلدان الشرق الأدنى امثال نيكيتين واعضاء لجنة تخطيط الحدود أمثال جريكوف وايفانوف دورها في اغناء الدراسات الاستشراقية في القرن التاسع عشر . وقد استدعى محمد علي الكبير مهندس المناجم كالفالنسكي يراس بعثة استكشاف الى شرق السودان فعثر على مناجم للذهب وكشف عن بعض منابع النيل وصنف كتابا في مصر والسودان وزار الطبيب فالوفتش الشرق العربي لدراسة الأمراض الوبائية وبحث الوسائل الوقائية ونشر سلسلة مقالات عن مصر وسوريا ولبنان وحياتها الاجتماعية وعني كريستينا نوفتسي بالموسيقى عند العرب فصنف فيها رسالة زينها برسوم آلات الطرب . وتخرج مازيلي من مدرسة العلوم العليا من معهد اوديسا باوكرانيا وعين قنصلا في سوريا ولبنان (١٨٣٩) فصنف كتابه سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي واشتغل نيكوفيتش في قنصلية روسيا بسوريا ولبنان وفلسطين وألف كتابا بعنوان لبنان ١٨٨٥ . وانشئت المدارس الروسية في سوريا ولبنان وفلسطين ودار المعلمين في بيت جالا ومن الذين تخرجوا منها وأتموا تعليمهم الجامعي فيما بعد في روسيا الاستاذ ميخائيل نعيمة وهكذا نهجت الدراسات الاستشراقية منذ أواخر القرن التاسع عشر نهجا صرفا حتى ثورة عام ١٩١٧ ولم تقف عندها فنظمت مركز لينينغراد (بطرسبرك قديما) واستحدث معهد اللغات الشرقية ، وعهد به الى كراتشكوفسكي فجعل برامجه لمدة ثلاث سنوات . وتأسست جمعية المستعربين لدى المعهد (١٩٣٤) وعقدت في لينينغراد مؤتمرا للمستشرقين السوفييت ١٩٣٥ وقد حاضر فيه كراتشكوفسكي عن تاريخ الأدب العربي ورسالته في الاتحاد السوفيتي وباكوفوفسكي عن العراق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بورسيوف عن بعض مخطوطات المعتزلة المكتشفة في لينينغراد ولوتسكي عن الثورة الوطنية السورية ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧ وخصص المؤتمر الاستشراقي في نفس المدينة ١٩٣٧ لابن سينا ونظمت حلقتان للمستعربين في طشقند (١٩٥٧ ـ ١٩٥٨) ونظم معهد الاستشراق التابع لاكاديمية العلوم السوفيتية حلقة دراسية في عام ١٩٧٦ عن الفارابي في موسكو . أسس تلاميذ كراتشكوفسكي معهدا للدراسات العربية بتبليس . وانشأت الحكومة فيما سبق (١٩١٨) جامعة طشقند وعينت (شميت) رئيسا لها وولت كريمسكي الاشراف على الدراسات العربية في خاركوف فانبتت كبار المستشرقين ، لجامعتي كييف وباكو ثم ادخلت تعليم العربية في معهد التجارة الخارجية ومعهد العلاقات الدولية ١٩٤١ الذي صنف لفيف من أساتذة قسم اللغة العربية فيه القاموس الروسي العربي (الجزءان الأولان) موسكو ١٩٥٥ او ١٩٥٧ وادخل تعليم اللغة العربية في بعض المدارس الثانوية في طشقند واذربيجان وطاجيكستان ١٩٥٧ كما اهتمت الجامعات والمعاهد العلمية بترويج الثقافة الشرقية ولم تبخل على المستشرقين بالتشجيع المادي والادبي .

مكانة الأثنوغرافيا في علم الاستشراق السوفيتي

الأثنوغرافيا من المعارف القديمة وان لم تتبلور كمنهج علمي إلا بعد ظهور الانثروبولوجيا كعلم مستقل . فقد رافقت هذه الفكرة كثير من الأفكار التأملية والوصفية لكتاب اليونان والرومان ومن ثم رجال الفكر في بداية عصر النهضة والمدارس الحضارية التي فسرت الحضارة ودرست نشوءها وانتشارها وانماطها ومكوناتها ، اهتمت بهذه الدراسة ويمكن بيانها في المدرسة البيئية التي تعتبر من أقدم المدارس الحضارية والتي امتد أثرها من العهد اليوناني حتى وقتنا الحاضر . وتتلخص آراؤها في ان التباين بين امة واخرى سواء في الادراك او الطباع او الأخلاق او الفنون مرجعه الوحيد ما تعرضت له كل امة من المؤثرات . ثم ظهر أصحاب المدرسة الانتشارية الذين أكدوا على ان العناصر الحضارية تظهر على طريق الانتشار الذي يتسبب عن الاتصال بين الحضارات . وظهر تأثير الداروينية في الدراسات الأثنوغرافية بشكل صريح بعد نشر كتاب دارون (أصل الأنواع) فقد وضع حاملو المدرسة التطورية منهجا ثابتا في الأوساط الانثروبولوجية يعتمد على المبدأ القائل بأن

النماذج الحضارية قد مرّت في سلسلة من التغيير المستمر .

الأثنوغرافيا يمثل جانبا من الدراسات الأثنولوجية أكثر منه علما مستقلا . وقد نصت بعض المناهج في تحديدها بأثنولوجية وصفية اي تسجيل المادة الثقافية من الميدان وتعني وصف أوجه النشاط الثقافي كما يبدو من خلال دراسة الوثائق التاريخية وتذهب بعض المدارس الانثروبولوجية في العالم وخاصة في البلدان الاشتراكية وفنلندة الى استعمال مصطلح الأثنوغرافيا كبديل عن الأثنولوجيا . أما عن الأثنولوجيا فهو يؤكد على الدراسة التحليلية المقارنة للثقافات البشرية وعلى هذا فعلى العموم يتناول الأثنوغرافيا والأثنولوجيا جوانب الثقافة الشعبية بجوانبها المادية والروحية . أما الفلكلور فيتناول دراسة التراث الشعبي الشفاهي او الأدب الشفاهي .

كان الوضع الجغرافي لروسيا المتمثل في خط الحدود الطويل الذي لا نهاية له مع البلدان الشرقية وكذلك دخول شعوب شرقية عديدة في تركيبها والعلاقات التجارية والدبلوماسية تستدعي وجود أشخاص يعرفون شيئا عن أحوال شعوب الشرق فكان هؤلاء موجودين حتى في الدولة الروسية المسكوبية لتنظيم العلاقات الدبلوماسية والتجارية ودوائر الحدود ... الخ ونتيجة لهذا توجه بطرس الأكبر الى الاهتمام بالاستشراق ، فأصدر مرسوما في ٢٨ كانون الثاني ١٧٢٤ لتأسيس أكاديمية .... مع انشاء دار للمكتبة الاكاديمية والمتحف وكان لهذه الاجراءات علاقة مباشرة بتاريخ المتحف الاسيوي الذي ازدادت اعداد التحف فيه بسرعة فائقة وخاصة المواد الشرقية وبعض المسكوكات . وفي مشروع نظام الأكاديمية لسنة ١٧٦٤ ـ ١٧٦٥ وعند تحديد المناصب والوظائف للاكاديميين ورد فيه ذكر المستشرقين الأثنوغرافيين تحت عنوان (يجب على الأكاديميين ان يعرفوا اللغات الشرقية أولا وعليهم ان يقيموا اتصالات مباشرة مع الشعوب الشرقية وعلمائها عن طريق المراسلة وذلك لمعرفة أمزجة الناس المحليين وان يقوموا بجمع الكتب والأخبار والروايات المختلفة عن أحوال البلدان المختلفة في ذلك الزمان وعلى الأخص عن الشعوب المجاورة وتاريخها وهي تصبح مصدرا من الممكن الاستفادة منه لاثبات علاقة الروس السياسية مع جيرانهم ويعين المؤرخين وأساتذة التاريخ القديم في استنباط الحقائق وكذلك يستمدون منه العون لتوضيح امور كثيرة اخرى[٦] .

وبفضل مبادرة القيصر بطرس الأول والامبراطورة كاترين لجمع التحف والآثار الشرقية من أرجاء الامبراطورية التي دخل فيها مناطق كبيرة من أواسط آسيا ، وقفقاسيا ، والشرق الأقصى ، وفتح جناحا في الارميتاج (القصر الشتوي للقيصر) ومن ثم متحفا في بناية صغيرة تابعة لها في بطرسبرك . وسمح لأبناء الطبقة الفنية دخولها للمتعة والتسلية . وعند قيام الثورة السوفيتية حولت البناية الى متحف اثنوغرافي وخصص الطابق الارضي منها الى فرع المعهد الأثنوغرافي تابع لأكاديمية العلوم السوفيتية والطوابق الاخرى للتحف الأثنوغرافية التي جمعت من أرجاء المعمورة منذ أيام القياصرة ، هذا بالاضافة الى متاحف اخرى اثنوغرافية منها المتحف الأثنوغرافي لشعوب الاتحاد السوفيتي في المدينة المذكورة ، ومتاحف عديدة اخرى في سائر انحاء الاتحاد السوفيتي تشرف عليها دائرة مركزية منذ عام ١٩٢١ .

اهتمت الأثنوغرافيا السوفيتية بالشرق وكان لأواسط آسيا فيها مكانا بارزا ممثلا كان الرسام الروسي المعروف ف. ف. فيرمنشاجين ١٨٤٢ ـ ١٩٠٤ شاهدا مباشرا على احتلال تركستان من قبل القوات القيصرية فكرس عددا من لوحاته لسمرقند وما زال يحتفظ بها متحف تاريخ ثقافة وفن ازبكستان . وقام القسم التركستاني للجمعية الجغرافية الروسية وخلفه هواة الآثار القديمة بعمل كبير مثمر لدراسة الآثار القديمة في سمرقند وطشقند وبخارى وترمذ وغيرها من مدن الاقاليم . وكان لها تأثير كبير على تكوين الاستشراق الأثنوغرافي وأيقظ فيهم الاهتمام بدراسة الماضي الحضاري للاقليم وساعد على التقارب الثقافي وبعد ضم تركستان الى روسيا ، نشأ هناك الفن المسرحي وانتشرت الثقافة الموسيقية الروسية وفي عام ١٨٩٤ نظمت جمعية موسيقية تركستانية روسية وفيما بعد أخذت الفرق التترية والأذربيجانية التي كانت لغتها وفنها قريبين جدا للشعب الاوزبكي اخذت تعرض فنونها في سمرقند والمدن الكبيرة الاخرى في الاقليم وتنعكس سمرقند وتاريخها في ابداع مكسيم غوركي وفي ما كتبه استنادا الى أساطير عصر تيمورلنك والفترات الأقدم منها ، وتحت الحكم السوفيتي في أواسط آسيا ابتداء من عام ١٩٢٤

نظمت أبحاث شاملة تاريخية وآثارية واثنوغرافية وانثروبولوجية (رسّية) . ففي عام ١٩٤١ فتحت بعثة علمية خاصة قبر تيمورلنك وابنه شاهرخ وميرانشاه وحفيديه محمد سلطان اولوغ بك وحصلت على معلومات علمية . وحدد العالم الانثروبولوجي السوفيتي المعروف م. م.. جيراسيموف صور تيمورلنك شاهرخ وميرنشاه واولوغ بك ومحمد سلطان وفقا لجماجمهم . وقد اكدت الابحاث في رفاتهم صحة البيانات التاريخية حول عرج تيمور وشلل احدى يديه وعن مقتل اولوغ بك ولوحظ مراعاة الطقوس الاسلامية في الدفن . وبعد انتهاء الأبحاث الانثروبولوجية في الهياكل العظمية اغلقت القبور واعيد منظر الدفن الى الشكل الذي كان عليه قبل الفتح ووضع في كل قبر محضر الفتح بأربع لغات الاوزبكية والروسية والفارسية والانكليزية وثم جرى بعد ذلك ترميم الزينة الزخرفية البديعة الفريدة داخل الضريح .

كان المتحف الاسيوي مركزا من مراكز الدراسات الشرقية الأثنوغرافية في المراحل المبكرة لتطور الاستشراق الروسي وقد لعبت موضوعات تاريخ وثقافة البلدان الاسلامية فيه دورا طليعيا بارزا فالسنوات العشر الاولى من حياة المتحف الأسيوي ترتبط ارتباطا وثيقا باسم ونشاط خ. دفرين الذي برز من بين تلاميذه كثير من العلماء المستشرقين ذوي الشهرة الواسعة والذين تركوا اضافات في الأثنوغرافيا الاستشراقية والتي برزت بالتعرف على العرب وثقافتهم في الربع الاخير من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر عندما اصبحت دراسة الأثنوغرافيا من وجهة النظر السياسية والاجتماعية قد غدت مسألة مهمة ليس في خطط اكاديمية العلوم الروسية وحدها وانما في أعمال الدولة ايضا ولأول مرة جرت محاولات لحل مسألة العلاقات التجارية بين روسيا والبلدان الاسلامية الشرقية . فكان اعداد وتنفيذ هذه القضية مهما جدا لدراسة تاريخ روسيا القديمة . فقد استطاع المستشرق (فرين) ان يستفيد من المصادر العربية في دراسة تأريخ روسيا فكتب بحثا عن ابن فضلان عام (١٨٢٣) حيث وصفه ب. س. ساخليف بالملامح الرئيسية للنشاط العلمي لفرين[٧] وكانت المعلومات الاولية عن هذا الرحالة العربي قد اقتبسها العالم الدنماركي ل. اسموسين (١٨١٤) من معجم البلدان لياقوت الحموي ومع هذا فان كافة الجهود التي بذلت في سبيل انجاز عمل علمي كبير في دراسة ابن فضلان تعود بحق الى الاكاديمي خ. فرين الذي نشر فيما بعد في ١٨٢٩ اخبار ابن فضلان عن الخزريين والبشكيريين مع ترجمة لاتينية وتعليقات كما ودونت في البحث النصوص العربية لـ (ابن حوقل) كما واصدر في وقت آخر في عام ١٨٣٢ مقتطفات ابن فضلان عن البلقار ، ومن المستشرقين الآخرين الذين تركوا آثارا في تاريخ الثقافة المستشرق د. ف. سيمويوف الاستاذ بجامعة بطرسبرك في القرن التاسع عشر في ضوء المواد التي كان قد هيأها الشيخ الطنطاوي[٨] والمستشرق دورن ب.[٩] Dorn. B الذي قدم مساعدات لا تقدر بثمن الى مؤسس الدراسات الكردية الروسية ب. أ ليرخ في تنظيم وطبع دراساته في التاريخ والأثنوغرافيا وكذلك الحصول على الآثار الثقافية والنصوص الفلكلورية للمتحف الآسيوي والتي كان من بين مقتنياتها (الشرفنامة) لشرف خان البدليسي الذي أبدى خ. د. فرين أهمية وضرورة نشرها وترجمتها فقام بها (ف. ب. شارموا) مزودة بتعليقات اثنوغرافية رصينة فازداد بعد ذلك الاهتمام بالدراسات الأثنوغرافية الكردية فصدر للقنصل الروسي في أرضروم أ. ژابا كتابا عن أثنوغرافية الأكراد .

ومنذ أواسط القرن التاسع عشر بدأت اكاديمية العلوم دراسة حياة الشعب الكردي بصورة منظمة ومبرمجة الى حد معين وهكذا نشأت قاعدة علمية ومادية لتطور الدراسات الأثنوغرافية الكردية في روسيا . كانت الحصيلة الكبيرة للرحلات الميدانية العلمية لأواسط آسيا ١٨٤١ ـ ١٨٤٢ اغناء المكتبة الأثنوغرافية ببعض الدراسات ككتاب بخارى للمستشرق خاينكوف . ن. ف. فكانت هذه الدراسة تجربة لوصف الخانية بصورة كاملة ومنتظمة فيعتبر افضل ما في متناول يد الدارسين عن وصف الخانية ومدينة بخارى في القرن التاسع عشر وبدأ خاينكوف منذ سنة ١٨٤٥ عمله في السلك الدبلوماسي فجمع المعلومات الأثنوغرافية عن ققفاسيا وخراسان . وعند تأسيس قسم القفقاس في الجمعية الجغرافية الروسية انتخب مساعدا لرئيس القسم مع ابن خاله ف. ف. ميليانيوف زيرنوف الذي له عدة دراسات استشراقية اثنوغرافية تخص الواقع المادي للقوزاق والباشكير والتاتار في

محافظات القسم الأوسط من روسيا الاوربية ومجمعا المأثورات الشعبية للشعوب الشرقية المجاورة لروسيا فنشطت البعثات العلمية لدراسة تلك الشعوب . وكان نصيب الأجزاء الشرقية من الدولة العثمانية نصيبا لا بأس به . فللاكاديمي ن. ن. مار اكثر من دراسة اثنوغرافية عن شعوب الشرق الأدنى ، وقفقاسيا والذي ، حاول فيه ربط اصولهم التاريخية في مقالته الشهيرة (مرة اخرى عن كلمة جلبي)[10] .

وكذلك ب. أ. ليرخ[11] . ومن أشهر مؤلفاته دراسات عن الأكراد الايرانيين وأجدادهم الخالدين الشماليين . وكان الاكاديمي ي. أ. اوربلي قد لعب دورا بارزا في دراسة اثنوغرافيا الاكراد ولغتهم وثقافتهم . وقد اكد على دور الكرد في تاريخ شعوب منطقة الشرق الادنى حيث كان يؤكد على مدلول واهمية الفترة الأيوبية والشدادية في تاريخ شعوب ما وراء القفقاس وبجهوده انشئت لأول مرة مؤسسات علمية مستقلة عنيت بدراسة الشعب الكردي ، وهو القسم الكردي في معهد الاستشراق بأكاديمية العلوم السوفيتية في لينينغراد . وقد ضم قسما من دراساته عن اثنوغرافية الشعب الكردي . ففي عام ١٩٥٧ نشر مقالا لـ ق. ك. كورديف (الأكراد) وفيه معلومات اثنوغرافية عن حرف الأكراد وصنائعهم الأساسية وعلاقاتهم الاجتماعية والعائلية ، اللغة والثقافة الروحية ، أما (م. ب. رودينكو) فقد ترجمت وعلقت على مؤلف الشيخ الكردي الملا محمود البايزيدي (عادات ورسومات نامه اكراديه) .

في مقدمة الأعمال الأثنوغرافية الكردية نتاجات الاستاذ ع. ش. شاميلوف ومن اشهرها (حول معالم الاقطاع بين الكرد) والذي ترجم الى اللغة العربية من قبل الدكتور كمال مظهر أحمد هذا وظهرت بعض الدراسات الأثنوغرافية الكردية عن اكراد الاتحاد السوفيتي منها كتاب (أكراد ما وراء القفقاس) للدكتورة اريستوفا والذي يعتبر بحق تاج انتاجاتها الغزيرة في اثنوغرافية الشعب الكردي . وقد ناقش باحثات اثنوغرافيات كرديات رسالتيها الدكتوراه عن الاكراد السوفيت فمنهم محمد نازاروف كتب عن حياة الأكراد في توركمانيا وممو كورديان عن أكراد ارمينيا .

ويجب ان لا ننسى ان اهم اعمال العلامة فيلجيفسكي عن الأثنوغرافية الكردية (الثقافة المادية والروحية للاكراد) .

كان لجهود الاساتذة العرب والذين تروّسوا (عاشوا في روسيا ونشروا نتاجاتهم بلغتها) دورهم في كشف بعض مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية العربية أذكر منهم في هذا المجال اعمال سليم نوفل[12] (١٨٢٨ - ١٩٠٢) فيما يخص الزواج والملكية في الاسلام واللواء جرجيس مرقص[13] (١٨٤٦ - ١٩١٢) الذي ترجم الى الروسية رحلة البطريك مكاريوس الحلبي وآثار بندلي جوزي[14] (١٨٧١ - ١٩٤٢) في ترجمة كتاب الامومة عند العرب وفيها بعض آراء الباحث الانكليزي روبرت مسن سمث وللسيدة كلثوم عودة فاسيليفيا (١٨٩٢ - ١٩٦٧) آثارها الأثنوغرافية في طقوس الزواج عند عرب فلسطين وطقوس مراسيم الاستسقاء عند الفلسطينيين .

من أشهر الأثنوغرافيين المهتمين بالقضايا الثقافية العربية (أ. بي. بيرشتس)[15] ومن أشهر أعماله البناء الاقتصادي والاجتماعي السياسي لعرب الشمال في القرن التاسع عشر والعشرين والباحثة الأرمنية إ. ي. اميراننس[17] اختصت بأثنوغرافية عرب العراق في معهد الأثنوغرافيا في موسكو وفي لينينغراد الباحث راديونوف ناقش رسالته المعنونة (موارنة لبنان) في عام ١٩٧٩ ويشغل باحث علمي في اثنوغرافية الشعب العربي اليوم في لينينغراد ، أكاديمية العلوم السوفيتية ، فرع معهد الأثنوغرافيا .

الهوامش

(١) الاثنوغرافيا : علم وصف الشعوب والاقوام وتحدد بتسجيل المادة الثقافية من الميدان كما وتعني وصف اوجه النشاط والمعاش والمعروف ان كلمة (Ethnic) ذات جذر لغوي اغريقي تعني شعبا او قوما .

(انظر بالتفصيل د. مجيد حميد عارف . الأثنوغرافيا والاقاليم الحضارية ، بغداد ، ١٩٨٥) .

(٢) نجدة فتحي صفوت ، (رحلة ابن فضلان العرب في الاتحاد السوفيتي ودراسات اخرى ، ١٩٨٤) .

(٣) البلغار من الشعوب الاسلامية المستوطنة في قفقاسيا ولغتهم تنتمي الى المجموعة التركية ولهم جمهورية تتمتع بحكم ذاتي

(جمهورية كبردين . بلقاريا ضمن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية اليوم) .

(٤) نجدة فتحي صفوت ، رحلة البطريك ، مكاريوس الانطاكي ، العرب في الاتحاد السوفيتي ودراسات اخرى بغداد ـ ١٩٨٤ .

(٥) د. مجيد حميد عارف ـ عرب اواسط آسيا ، دراسة اثنوغرافية ، العدد ٢ شباط ١٩٨٦ في مجلة آفاق عربية .

(٦) ارشيف اكاديمية العلوم السوفيتية ـ فرع لينينغراد ، الاوراق القائمة الورقة ١٧٢ . الوثيقة رقم ١٤٠ .

(٧) وفرين ١٨٧٢ ـ ١٨٥١ Frauhn. ch الماني الاصل ولد في روستوك وتخرج من جامعتها واتجه الى دراسة الثقافة والحضارة والتاريخ فكان من اطول المستشرقين صبرا على البحث واخلاصا فيه ووفرة نتاجه فيه وقد قدم الى روسيا بدعوة من القيصر لتدريس العربية وبها ودع الحياة .

(٨) الشيخ محمد عيادة الطنطاوي (١٨١٠ ـ ١٨٦١) من اهل مصر تعلم وعلم في الأزهر الى ان استدعاه القيصر (١٨٤٠) للتعليم في مدرسة اللغات التابع لوزارة الخارجية ثم شغل كرسي استاذ اللغة العربية في بطرسبرك (١٨٤٧ ـ ١٨٦١) .

(٩) دورن ١٨٠٥ ـ ١٨٨١ ولد في المانيا وتخرج من ليبزك ثم استدعي من قبل القيصر للتدريس في جامعة خاركوف ١٨٢٩ ـ ١٩٣٦ ثم جامعة بطرسبرك وتولى الاشراف على المكتبة الاسيوية والمتحف الامبراطوري ثم سافر بعد ذلك الى همبورك ثم لندن فاكسفورد للاستفادة من تنظيم المتاحف فيها وكان يتقن اللغة العربية وبعض اللغات الشرقية الاخرى .

(١٠) سافيلف . ب. حول حياة والاعمال العلمية لفرين سانت بطرسبرغ ١٨٥٥ ، ص ١١ (باللغة الروسية) .

(١١) مدونات القسم الشرقي للجمعية الاثارية الامبراطورية الروسية بطرسبرغ ١٩١٢ ، المجلد ٢٠ ، ص ٩٩ ـ ١٥١ (باللغة الروسية) نشر اكاديمي ما ، في هذه المقالة آراءه وضح فيه دور الكرد في التاريخ الثقافي لشعوب آسيا ودورهم في تثبيت الاقطاعية في آسيا الصغرى في القرن ١٠ ـ ١٣ الميلادي ...

(١٢) ب. ا. ليرخ ، دراسات عن الاكراد وعن اجدادهم الخالدين الشماليين سانت بيترسبورغ ١٨٥٧ ـ باللغة الروسية .

(١٣) سليم نوفل ١٨٢٨ ـ ١٩٠٢ من اهل لبنان انتدب للتدريس في جامعة بطرسبرك حيث تعلم هناك الروسية ووظف في وزارة الخارجية .

(١٤) اللواء جرجس مرقص ١٨٤٦ ـ ١٩١٢ من اهل دمشق اول استاذ للعربية في كلية لازاريف معهد الدراسات الاسيوية الافريقية (الاستشراق حاليا في موسكو اكاديمية العلوم السوفيتية) .

(١٥) بندلي جوزي ، ١٨٧١ ـ ١٩٤٢ من اهل القدس تخصص في قازان بالدراسات الشرقية وقد عد مرجعا من مراجع الاستشراق الروسي .

(١٦) كلثوم عودة فاسيليفا ١٨٩٢ ـ ١٩٦٧ من اهل الناصرة بفلسطين تزوجت من طبيب روسي مع البعثة الروسية الطبية وذهبت الى روسيا ثم توفي الزوج فعينت مدرسة مساعدة في جامعة موسكو ثم اصبحت استاذة ولقبت بام الاستعراب السوفيتي وقد اهدتها الحكومة السوفيتية وسام الفخر ١٩٦٢ اعترافا بجهودها .

(١٧) بيرشتس : اي. البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لعرب الشمال في القرن التاسع والعشرين ، موسكو ١٩٧٢ بيرشتس ، العلاقات الاقطاعية الابوية (البانوسياركية) للبدو العرب ، موسكو ١٩٥٨ .

وبعض الخصائص في المسارات العرفية (الاثنية) لعرب السعودية موسكو ١٩٦٣ .

(١٨) إ. اميرانتس . بعض خصائص الحياة الثقافية المادية والروحية لعرب العراق ، موسكو ١٩٧٢ .

الاستاذ د . داود سلوم

كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ

فهرست الدراسات المقارنة العربية المعاصرة

ان عمر الدراسات المقارنة التي تنحو نحو اظهار التأثر والتأثير بين الاداب العالمية ـ قصير في عالمنا الشرقي ، والعربي .

بدأت هذه الدراسات جدياً في اوائل الستينات متأثرة بالعوامل النفسية ومعاناة الانسان في الشرق الاوسط من قوة اوربا المادية ، وظهور « اسرائيل » كعقبة كأداء امام نمو المجتمع نمواً طبيعياً ومتزناً . ان الذي نبّه العرب الى هذه الدراسات التي رأى فيها العرب نوعاً من ردّ الاعتبار ، الباحثون الغربيون انفسهم ولذلك فان اغلب الدراسات العربية لم تخرج عن الخط الذي اسسه الاوربيون لها الا وهو اثر الشرق في اوربا . ولم تظهر الدراسات المتعددة في التأثيرات المتبادلة بين الاداب الشرقية والأدب العربي الا في فترات متأخرة ، هذا اذا ما استثنينا بعض الدراسات المفردة .

ان حداثة هذا الحقل من البحث العلمي الجاد في عالمنا العربي ، لقصر مدة نشأته ، وللدور التجريبي الذي يمرّ به اليوم جعل امر الاختلاف بين مايراد به ومنه ، وبين واقعه أمراً لامفر منه .

وفي هذه الخلاصة للفهرس المقدم اردنا ان نجمل بعض الملاحظات التي عنّت لنا فيه ، لعلها تساعدنا على اختصار الدروب وسلوك الطريق الاعظم وتجنب التخبط والضياع وتكوين شخصية مستقلة للباحث المقارن العربي . وهذه الملاحظات على الرغم من كونها ملاحظات شخصية لكنها لاتخلو من تشخيص موضوعي وأن كنت لا ادعي لها العصمة ولا انها غير قابلة للنقاش .

لاحظنا ان اغلب هذه الدراسات انما هي جهد فردي . وأن نيل درجة الادب المقارن لايعني بالضرورة توفر الحقول التطبيقية لها داخل الجامعات العربية . فجامعاتنا تخلو من معاهد اوكليات او اقسام تحمل على عاتقها مسؤولية البحث العلمي المنظم كما اننا نفتقد اي تنظيم ادبي لاصحاب الاختصاص في هذا الحقل فليس لهم جمعية تضم الباحثين المقارنين وليس لهم مجلة تجمع دراساتهم وليس لهم مكتبة ولا تصدر عنهم فهارس دورية لبحوثهم او اثارهم .

ولذلك فانه يمكن القول : ان هذه البحوث تبقى معزولة في مراجع الدراسات الاكاديمية او الدراسات العليا وقد يصح ان ندعوها بالدراسات التطبيقية النظرية لانها تلتحم مع ثقافة خريج الجامعة ولا تكون جزءاً من ثقافة المجتمع عامة الا حين تخرج مشوهة او مبتورة في الصحافة والاعلام .

ونظراً لضخامة الدور الذي لعبه العرب في القارات الثلاث وللعدد الذي لايحصى من البحوث التي يمكن ان تتم حول هذه الدور فلا بد لنا ان نعدّ لها العدّة لتأخذ مكانتها اللائق في تقديم صورة علميّة موثقة عن هذا الدور ، ولن يكون تأسيس معهد او اثنين في الاقطار العربية كثيراً ازاء ما تقدمه هذه الدراسات من فائدة ومن تثبيت لحقائق تبدو الان عامة وغائمة .

وقد لاحظنا ان هذه الدراسات قد تبتعد احياناً عن العلميّة والتجرد والملاحظة الدقيقة . فان صراع العرب مع الاستعمار الغربي قد سحب ارجل كثير من الباحثين الى طريق التخفف من المسؤولية العلمية بحيث قامت دراسات عامة وشاملة وذات احكام تعوزها الدقة ، وهي اقرب الى الادب الاعلامي منها الدراسات العلمية الدقيقة .

وقد خيّل لبعض الدارسين ان واجب هذا الحقل هو ان يرفد الاعلام والدعاية اكثر من كونه حقلاً علمياً جاداً ورزيناً .

ولهذا السبب فقد اندفع بعض الباحثين بحماسة الى الدراسات ذات التأثير العربي في اوربا مستبيحين جهد المستشرقين

اولا ومستفيدين من جهد الاكاديميين العرب الذين قدّموا تعريفهم العلمي بالدراسات الاستشراقية ونحوا نحو المبالغة في عرض الحقائق وقد تزّيا بعضهم بزي القراصنة في اعالي البحار في اخذ جهد الآخرين وسلب اعمال باحثي الشرق والغرب لتقديمها الى الشرق المضطهد ودغدغة عقدة الشعور بالاضطهاد عند القارىء العربي او الشرقي .

ان العملية قد تنقذنا من كل هذا الضلال والمبالغة . فهي تعيد الى الباحث العربي حقه في البحث ثم تعطينا التثبت والدقة بدل التعميم ، وتعلمنا الاصالة في التوجه الى الحقول البكر التي قد نحسنها اكثر مما يحسنها الغربيون .

وقد لاحظنا على الدراسات المقارنة شمولها وتعميمها في اجراء المقارنات ، فبدل اجراء البحوث والدراسات في موضوعات ضيّقة وصغيرة للوصول الى ادق النتائج فقد نحا بعض الباحثين نحو اقطاعيّة مقيتة في دراسة اثر العرب في قرون كاملة او في اداب امم متعددة اللغات مرة واحدة والباحث من هؤلاء لا يكاد يلمّ بادب امة واحدة او بحياة اديب واحد في ادب تلك الامة . والبحث المقارن لايعتمد على الشمول والسعة بمقدار مايعتمد على الدقة التي تصل في صدقها الى مستوى العلوم الرياضية وتجربة المختبر فالتجزئة والتفتيت في الدراسات المقارنة هي اول مايجب ان يجرى من بحث ولن تكوّن الصورة الشاملة ذات المنظور الكامل الا بعد زمن قد يطول او يقصر ولا يمكن ان نعمم ولن يأتي التعميم الا بعد ان نجري عشرات بل مئات البحوث الدقيقة حول عمر او جيل او أمة حيث يكمن الاثر العربي وقد يحتاج شاعر مثل دانتي اوشعراء التروبادور الى شيء من ذلك .

ولاحظنا في هذا البحث ان بعضاً ممن يخوضون هذا الحقل ينقصه التدريب المنهجي او الخبرة المتواترة والاختصاص الدقيق ، واهم من ذلك كلّه اللغات التي تساعده على البحث .

وهنا يجب ان نقف موقفاً متريثاً في هذا الحقل من الدراسات والبحوث الملفقة التي تعتمد على التأليف بين الفروض المتباعدة والاخذ بالظنّة العلمية والفروض التي لاتقبلها البديهيات والتهمة التي لاشهود عليها وهي غالباً ما تبني احكامها على عدد من الدراسات ذات المناهج او وجهات النظر المتباعدة حيث يحاول كتابها فرض افتراضهم على الزمان والمكان ثم البناء على هذا الفرض مالا يمكن ان يكون لا في هذا الزمان ولا في هذا المكان ثم تنحو الى ايهام القارىء بوجود تخصص وفرض علميين ، حيث لا يوجد مثل هذا التخصص او الفرض العلميّ .

دعوني اقل لجميع ذوي الطموح لولوج هذا الحقل انه ينقصنا في هذا الحقل من يحسن اكثر من لغتين للقيام بالبحث المقارن ولن يكون هذا الحقل مباحاً كالنقد الادبي . فان نظرة سريعة الى اي بحث اذا كان القارىء على صلة بمصادره تكشف عن مقدار الزيف والاصالة فيه .

ولعل من الامانة العلمية ـ وهي اضعف الايمان ـ الاهتمام بمراجع البحث ـ وذكر جهود الاخرين لان الحقائق التي تذكرفيها ليست عملية ابداعية بمقدار ماهي عملية نقل وتوثيق .

وينقصنا كذلك في الدراسات المقارنة البحوث التي تنحو نحو استكشاف آفاق جديدة وطرق اخرى غير مترّبة لم تضرب فيها اقدام الباحثين من قبل .

فان مجال الدراسة في الاداب الاسيوية والافريقية حقول ثرة كثيرة العطاء لمن يريد ان يكون باحثاً مقارناً اصيلاً غير دعيّ في هذا الحقل ولا مدع عليه ماليس فيه .

وفي سبيل ان نتلافى تكرار انفسنا او رفض مساعدة الآخرين او السطو على فكر الاخرين فعلينا ان نشجع الترجمة لجهود الغربيين وان ننقل الى العربية كتب وبحوث المستشرقين عن الاثر العربي في الفكر الغربي وبذلك سنمتلك القدرة على الكشف عن مصادر كثيرة من الدراسات التي خيّل لنا اصحابها واوهمونا بانها اصيلة ومبتكرة .

وفي نفس الوقت سوف نكتشف الطرق الجديدة التي يمكن ان نملكها للوصول الى بحوث علمية تكون من عمل الباحث نفسه .

ولو ترجمنا ماكتب الغربيون في مسألتي الكوميديا البشرية وشعر التروبادور لامكن بسهولة ويسر تحديد أعمال كل مانشر من بحوث عربية حول الموضوع وتجنب غثاء كثير وزَبد يذهب جفاء لايمكث في الارض ولن ينفع الناس .

وقد تكون بعض البحوث خلوا من اية اضافة ولو جزئية وليس لها من فضل الا ان تكون تكراراً وصدى مكروراً لصوت آخر . وقد تكثر هذه الاصداء وتتفاوت في الصدق والامانة في النقل حيث يؤدي ذلك الى تحول هذه الدراسات الى نوع من الخرافات العلمية ، او الكرامات القومية تشبه الكرامات التي تفتعلها العجائز .

ولذلك فاول مايحتاج الباحث اليه هو التوجه الى دراسة قد تطول او تقصر العلاقات الحضارية وتاريخ الحضارة بعد تحديد فترة اهتمامه بحيث يستوفي الباحث المعلومات التاريخية الدقيقة التي تكون ظهيراً راسخاً لبحثه العلمي ويحسن به ان يحدد حقل دراسته في المفرد او القصة والحكاية او المضمون الشعري او المصطلح

العلمي .

ويحسن به كذلك ان يضيّق الباحث الدراسة الى مستوى النص المفرد كالقصيدة او القصة او مجموعة مفردات . وان دراسة مسألة واحدة صغيرة في كل مرة انفع من كل الدراسات ذات الطابع العام الشامل .

وعلينا ان نتوجه دائماً في حقل المفردات الى اللغات الشرقية والافريقية او بعض لغات شرق اوربا او لهجات مناطق احتفظت بالمؤثرات القديمة مثل لغة مالطا مثلاً وان نقدّم جهد الاوربيين بامانة في الحقول التي ابتداوا بها البحث لاسباب منها :

عدم تكرار البحث وتعليم النفس الانضباط حين نرى اراء الغير معرضة لنا حيث يمكن ان تستباح وتنتهب فنعفّ عن غزو هذه الجهود ولا ننقل افكارها الى اللغة العربية وكانها جهودنا المبتكرة وقديماً قال الفرزدق : ان احبّ الضّوال اليّ لضوال الشعر .

وهذا نفسه يكون مهماً في حقل القصة والتوجه الى الاداب الشرقية في اسيا او الاداب الافريقية . ويمكن ان يقدم لنا هذا التوجه مردوداً عالياً من النتائج . وما زالت المرحلة بالنسبة لاسيا وافريقيا مرحلة مسح شامل قبل تجزئة البحوث وتفتيتها الى دراسات صغيرة ومفصّلة .

وان البحث في المضامين الشعرية يجب ان يتوجه الى تفصيلات دقيقة في الاداب الاوربيّة والتركية او الى مسح اوليّ في لغات اخرى مثل الاردوية والاندونسية والكردية قبل الوصول الى بحوث ذات دقة عالية .

ولعل اهم ما يمكن ان يقدم للباحثين في هذه المرحلة فهرس « تفصيلي » لجهود الباحثين المقارنين فيما له علاقة بالعرب ومعرفة ماتمّ من البحوث في الشرق والغرب ليكون المقارن العربيّ على بينة من الامر وليكون ناقده معذوراً اذا ما وجه اليه العتاب او اللوم او التانيب احياناً . وفي هذا الفهرس قد قمت بخطوة اولى . هي تقديم المقارنين المعاصرين من العرب وعسى ان يجد غيري المجال لتقييم فهرس بما كتبه الاوربيون عن الاثر العربي .

فهرس الدراسات المقارنة العربية المعاصرة

١ ـ النظرية والتنظير

ابراهيم ، نبيله : عالمية التعبير الشعبي

مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٣ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣)

اسماعيل . د . عز الدين الاسس الجمالية في النقد العربي ، عرض وتفسير ومقارنة . القاهرة ١٩٦٨ .

(فصل : الباب الرابع ، المقارنة ص ٣٤٤ وص ٣٧٨)

برادة ، د . محمد : محمد مندور وتنظير النقد العربي . بيروت ١٩٧٩ .

(فصل : مندور والثامنة ، او المرحلة التاثيرية ص ٣١)

البصري ، عبد الجبار داود : تحفظات على نظرية الادب المقارن

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ـ جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

البصير . د . كامل حسن (كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ـ بغداد) : منهجية الادب المقارن بين النقد الاغريقي والتراث العربي .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

توفيق ، د . عباس (كلية الآداب : جامعة صلاح الدين) ، ملاحظات في نظرية الأدب المقارن .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

حسان ، عبد الحكيم : الأدب المقارن بين المفهومين الفرنسي والامريكي .

(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١١ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

حسان ، عبد الحكيم : صلات الأدب العربي بالآداب الاجنبية ، ملاحظات حول طبيعة هذه الصلات ، وظروفها وآثارها .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الادب المقارن عند العرب ، جامعة

عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣)

حميدة ، عبد الرزاق : في الأدب المقارن القاهرة ١٩٤٨ .

حنون ، عبدالمجيد (معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة) : محاولة لتحديد مفهوم مصطلح الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤) .

الخطيب ، حسام : الأدب العربي المقارن : البداءات والتطورات الاولى .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

الخطيب ، د . عصام (كلية الاداب ، جامعة الموصل) : طرق وانواع الاتصال الادبي وعلاقتها بالدراسات المقارنة .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ـ جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

خلوصي ، د . صفاء : دراسات في الأدب المقارن والمذاهب الادبية بغداد ١٩٥٩ .

جبر ، رجاء عبدالمنعم ـ فلسفة الأدب والادب المقارن (مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٣٦ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣)

جمعة . د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٠

(فصل : التعريف بالأدب المقارن ص ١٣)

الدباغ ، د . عبدالله معتصم (كلية الآداب جامعة صلاح الدين ، العراق) : بروز الرؤية التاريخية الى الأدب وسقوطها ودراسة نظرية نقدية مقارنة .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

اديب ـ كمال ، ابو ـ اشكالية الأدب المقارن ..

(مجلة فصول « الأدب المقارن . المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٧١ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .

رشيد امينة ـ وضع الأدب المقارن في الدراسات المعاصرة

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٤٨ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .

سرحان ، سمير ـ مفهوم التاثر

(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٢٦ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .

السكري . د . شوقي ـ مناهج البحث في الأدب المقارن

(مجلة عالم الفكر ص ١١ . الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)

سلامة د. ابرهيم ـ بلاغة ارسطو بين العرب واليونان ، دراسة تحليلية نقدية تقارنية . القاهرة ١٩٥٢ .

سلوم . د . داود ـ دراسات في الأدب المقارن التطبيقي بغداد ١٩٨٤

(فصل : نظرية الأدب المقارن ص ١١)

فصل : مقارنات في النقد بين الفكر العربي والفكر الغربي ص ٣٢٦)

فصل :التاثير اليوناني في النقد العربي القديم ص ٢٦٤)

سلوم د . داود ـ النقد الأدبي ، القسم الأول ، بغداد ١٩٦٧ .

(فصل : تقسيم الأدب ص ٣٢)

(فصل : الشكل والمضمون ص ٤٤)

(فصل : النقد ص ٨٦)

(فصل : الشعر ص ١٤٢)

(فصل : موسيقى الشعر ص ٢٠٣)

سلوم د . داود : واقع الدراسات المقارنة العربية المعاصرة بين القصور والطموح .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

سلوم . د . داود : الدكتور محمد مندور والوساطة الفكرية بين الشرق والغرب . الكويت ١٩٨٣ .

(فصل : التطبيق على المناهج النقدية في الأدب العربي ص ١٣)

(فصل : التطبيق على الشعر الغنائي العربي ص ٨٩)

(فصل : المسرحية الشعرية في الأدب العربي ص ٣٩)

(فصل : المسرحية النثرية العربية ص ٥٩) .

شوشة ، فاروق : « محمد غنيمي هلال »

(مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ، ص ١٤٤ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣)

الصافي فاطمة (رئيس قسم اللغة العربية ، كلية التربية ، جامعة عدن) : حول مصطلح الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب . معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

طحّان د . ريمون (رئيس قسم اللغات والآداب ـ كلية التربية ، الفرع الثاني ، الجامعة اللبنانية) : تاريخ الأدب المقارن في جامعات لبنان الوطنيّة الخاصة .

(مبحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

الطويل د . قنبر مجيد ـ في الأدب المقارن

(مجلة اللغات ، بغداد ، العدد ٢ ـ ١٩٦٩ ص ١٣٥)

عامر ، د . عطية ـ تاريخ الأدب المقارن في مصر

(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة . الجزائر ١٤ ـ١٩/٥/١٩٨٣)

و (مجلة فصول المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٣ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .

عثمان ، رؤوف (اعدادية السليمانية للبنين ، العراق) : الأدب المقارن والنقد التطبيقي .

(البحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الاداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)

عز الدين ، د . يوسف : التحدي الحضاري والغزو الفكري (نشر في كتاب : ماذا يريد التربويون من الاعلاميين ص ٥) الرياض ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ .

العشماوي ، د . محمد زكي ـ قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث . بيروت ١٩٧٩ .

(فصل : الشكل والمضمون ص ٢٠٧ ـ ٢٦١)

العقيقي ، نجيب ـ من الأدب المقارن جـ ١ وجـ٢ القاهرة ١٩٧٥ .

العقيقي ، نجيب ـ من الأدب المقارن القاهرة ١٩٤٨

عيلان ، السيدة نسيمة (جامعة عنّابة) : من اجل مفهوم عربي للأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ١٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤

الكردي ، محمد علي الشرق والغرب بين الواقع والايديولوجيا .

(مجلة فصول « الأدب المقارن ـ المجلد ٣ ، العدد ٣ ، ص ٢١٨ القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

الكركي ، د . خالد (الجامعة الاردنية) : المنهج والمصطلح في المحاولات العربية الأولى في الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الاول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ، ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن ـ دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي ، بيروت ١٩٧١

(فصل : نظرية الأدب المقارن ص ١٧)

محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن بيروت ١٩٨٢ .

(فصل : في النظرية ص ١٣ ـ ...)

مفامس ، د . زهير مجيد (كلية الآداب ، جامعة بغداد) : مكانة مدام دو ستايل في الأدب المقارن

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

المناصرة ، د . عز الدين (جامعة قسنطينة ، الجزائر) : بيان الأدب المقارن ، اشكاليات الحدود .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

نصيف ، د . جميل (كلية الآداب ـ جامعة بغداد) منهج الادب المقارن والترجمة .

(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي تقيمها كلية الآداب جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦/٤/١٩٨٥) .

نصيف ، د . جميل : نحو منهج عربي للأدب المقارن

(مجلة آفاق عربيّة ص ٨٢ بغداد تموز ١٩٨٥)

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط٣ القاهرة ١٩٦٢

(فصل : الأدب المقارن ص ٩)

(فصل : نشأة الأدب المقارن ، الوضع الحالي لدراساته ، عدة الباحث فيه ، مجال البحث فيه ص ٢٠)

(فصل : عالمية الأدب وعواملها ص ١٠٤)

(فصل : الاجناس الادبية ص ١٣٦)

(فصل : المواقف الادبية / في المسرحية / ص ٢٨٨)

(فصل : النماذج البشرية/في المسرح والقصة/ ص ٣٠٣)

(فصل : تأثير كتاب ادب من الآداب الاخرى ص ٣٢٩)

(فصل : دراسات المصادر ص ٣٤٢)

(فصل : تصوير الآداب القومية للبلاد والشعوب الأخرى ص ٥١٩)

(فصل : الأدب المقارن والأدب العام ص ٤٢٨)

هلال ، د . محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت

(فصل : موقف الأدب العربي ونقده بين التيارات العالمية ص ٥)

(فصل : فن الصور الاخلاقية بين تيوفراست ولابروبير والجاحظ ص ٤٩)

هلال . د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده . القاهرة د . ت .

(فصل : نظرية المحاكاة وصلة الشعر بالفنون بين ارسطو والعرب ص ٤٠)

ب ـ الادب القديم

١ ـ المفرد والنحو والدراسات المقارنة والمتناظرة

ابراهيم ، د . محمد حسن (كلية الآداب ، الجامعة الاردنية) : النحو العبري وتطوره

(مجلة المورد . مجلد ١٤ العدد ١ ص ٥٩ . بغداد ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥)

اسماعيل د . سارة يوسف (السودان) : دور اللغة العربية في اوضاع اللغات الافريقية .

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

إنطديوب ، الشيخ (داكار ، السنغال) . تأثير اللغة العربية في الدولوفية

(بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . دكار ، السنغال ، ١٩٨٤

الأوسي د . حكمت : جوانب من التأثير العربي في اللغة الاسبانية .

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٣٢ ـ ص ٢٩ ، بغداد ١٩٨٢)

باقر طه : من تراثنا اللغوي القديم مايسمىٰ في العربية بالدخيل بغداد ١٤٠٠هـ/١٩٨٠

الباكستاني ابو الفضل بخيت روان اجار خان : تاثير اللغة العربية والأدب العربي في اللغة والأدب الباكستاني (رسالة دكتوراه ـ خط) كلية الآداب ، جامعة بغداد ـ ١٩٧٩)

حجازي ، د . مصطفى : الابدال الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا ، (مجلة مجمع اللغة العربية العدد ٤٢ القاهرة)

حجازي ، د . مصطفى : الالصاق الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا

(مجلة مجمع اللغة العربية ، العدد ٤٤ ، القاهرة)

حداد ، بنيامين : الدليل الى ماني لهجة القُوْش من الدخيل (لهجة آدمية في شمال العراق)

(مجلة قالا سريايا ، العددان السابع عشر والثامن عشر كانون الثاني ـ تموز ص ٧٣ بغداد ١٩٧٨)

حقي ، د . ممدوح : الصومال واللغة الصومالية .

(بحث نشر في كتاب المسح الشامل لجمهورية الصومال الديمقراطية ـ الكويت ١٩٨٢ ص ٥١ معهد البحوث والدراسات

العربية . بغداد)

حويز ، سيد حامد (الخرطوم) : اللغة السواحيلية واللغة العربية .

(بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، داكار السنغال ، ١٩٨٤)

الدومنيكي ، الأب ا . س . مرمرجي معجميات عربية ـ سامية جونية (لبنان) ١٩٥٠ .

الدومنيكي ، الأب ا . س . مرمرجي . هل العربية منطقيّة ، ابحاث ثنائية السنية جونية (لبنان) ١٩٤٧ .

دياب ، احمد ابراهيم (معهد البحوث والدراسات العربية بغداد) : اللغة العربية في اللغات الافريقية ، الخلفية التاريخية .

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤) .

خالد ، ابو بكر (موريتانيا) : العلامات التاريخية بين الفلانية واللغة العربية عبر التاريخ

(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

الربداوي ، د . محمد دراسات في اللغة والأدب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .

(فصل : ترجمات القرآن وآثارها في اللغات الاوربية ص ٨٦)

(فصل : ما خلفته العربية في المعجمين الاسباني والبرتغالي ص ١٢٢)

(فصل : عود الى اوربا : رحلة الكلمة العربية الى انكلترا ص ١٩١)

(فصل : غزو اللغة العربية لجنوب ايطالية ص ٢٢١)

(فصل : تسلل العربية الى المعجم الفرنسي ص ٢٧٥)

(فصل : انتشار اللغة العربية في تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا والسنغال) وصراعها مع اللغات المحلية ص ٣٥)

الركابي ، فليح كريم : المفرد العربي في اللغة الكردية (خط)

زيدان ، جرجي : تاريخ اللغة العربية ، تقديم عصام نورالدين بيروت ١٩٨٠ .

سلوم . د . داود : دراسات في الأدب المقارن . بغداد ١٩٨٤

(فصل : اثر اللغة العربية في اللغات الاجنبية ص ٤٣)

سلوم ، د . داود : الالفاظ المستعارة من العربية في لغة اليوربا (في نيجيريا)

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد العدد ٢٠ ص ٧ ـ ١٩٧٦)

سلوم ، د . داود : الألفاظ العربية المستعارة في لغة الهوسا / في نيجيريا / (القسم الأول) و (القسم الثاني)

(مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد ٢١ ص ٥٧ ـ ١٩٧٧)

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد العدد ٢٣ ص ٢٧٧ ـ ١٩٧٨)

سلوم ، د. داود : الألفاظ المستعارة من العربية في اللغة السواحيلية

(مجلة كلية الآداب ـ جامعة بغداد ، العدد ١٩ ص ٢١٩ ـ ١٩٧٦)

سلوم ، د . داود ـ الألفاظ المستعارة من العربية في اللغة الاندنوسية .

(مجلة كلية الآداب : جامعة بغداد ، العدد ٢٥ ص ١٤٧ ـ ١٩٧٩)

سيلاً . الحاج (داكار ، السنغال) : دور اللغة العربية في العلاقات الافريقية ـ العربية

بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال . ١٩٨٤)

العابد ، احمد (تونس) البحث في العلاقات بين اللغة العربية واللغات الافريقية ، واقعه وآفاقه .

بحث اعدّ لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم داكار ، السنغال ، ١٩٨٤)

عبد الله ، عبد العزيز بن : وحدة اللغات

(مجلة اللسان العربي ، المغرب ، مجلد ١٦ جزء ١ ـ ١٩٧٨)

العلاف د . بتول (والدكتور حكمت الاوسي) : مفردات اسبانية عربية الأصل . بغداد ١٩٦٢ .

العنّاني ، د . عليّة : الامثال والحكم الاسبانيّة وما يقابلها من الأمثال والحكم العربيّة

(بحث اعد لمؤتمر الحضارة الاندلسية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة للفترة ٢٠ ـ ٢٣ مارس ١٩٨٥)

فاضل ، عبد الحق مغامرات لغوية ، بيروت د . ت

فاضل ، عبدالحق : تاريخهم من لغتهم ، بغداد ١٩٧٧ .

فدائي ، احمد شوكة : تاثير اللغة العربية في اللغة التركية . في العهد العثماني (رسالة ماجستير ـ خط) كلية الآداب جامعة بغداد ١٩٨٣)

قاشا ، سهيل : الألفاظ النصرانيّة في اللغة العربية

(مجلة قالا سريايا ، العددان ١٧ ،١٨ ص ٢٢ /كانون الثاني - تموز بغداد /١٩٧٨ .

الكرملي ، انستاس ماري نشوء اللغة ونموّها واكتهالها . القاهرة ١٩٣٨ .

كمال الدين ، د . جليل : دراسة مقارنة في الامثال الروسية والعربية . بغداد ، ١٩٧٨

ماسيدين ، عبدالخالق : انتشار اللغة العربية في اندونسيا (رسالة ماجستير ، خط) كلية الآداب . جامعة بغداد ، ١٩٦٩.

محفوظ د . حسين علي : اثر اللغة العربية في اللغة الاردويّة .

مجلة كلية الآداب . جامعة بغداد ، العدد ٢٢ ص ١٢٩ ، ١٩٧٧ .

مراد ، عباس كاظم : اسماء الناس ، معانيها واسباب التسمية بها . بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤ .

(فصل : الباب الرابع عن تداخل الاسماء جـ١ ص ٣٣٤ ـ ٣٨٢)

مرّاني ، ناجية : بين العربية والانكليزية ، مفردات متناظرة بغداد ١٩٧٩ .

مرّاني ، ناجية :مفاهيم صابئية مندائية . بغداد ١٩٨١

(فصل : اللغة المندائية ص ١٦٣ ـ ٢٧٤)

مظهر ، جلال : حضارة الاسلام واثرها في الترقي العالمي ، القاهرة د . ت (انظر : الملاحق اللغوية)

ندا ، طه : الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ ص ٣٩ ـ ١٠٥

(فصل : في الألفاظ العربية في اللغة الفارسية ص ٣٩ ـ ١٠٥)

اليسوعي ، الأب رفائيل نخلة : غرائب اللغة العربية . بيروت ١٩٦٠

(فصل : الباب الثاني : اثر العربية في اللغات الاجنبية ص ١١٩)

(فصل : الباب الثالث : اثر اللغات الاجنبية في اللغة العربية ص ١٦٩)

٢ ـ الشعر والعروض

الاوسي ، د . حكمت : جوانب من التأثير العربي في الشعر الاسباني والاوربي

(مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد ٢٦ ، ص ٥٤٢ ـ ١٩٧٩)

الأوسي د . حكمت : مظهران من مظاهر الاحالة المبكرة في الفكر العربي الاندلسي .

(بحث اعد لمؤتمر الحضارة الاندلسية ، في كلية الآداب جامعة القاهرة للفترة ٢٠ ـ ٢٣ مارس ، ١٩٨٥)

الاوسي ، د . حكمت : التأثير العربي في الثقافة الاسبانية ، الموسوعة الصغيرة ١٥٢ ، بغداد ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤

اوغلو ، عبداللطيف بندر ـ اشارات اولية في الشعر التركي (المقدمة) الموسوعة الصغيرة ١٢٧ ، بغداد ١٤٠٣هـ/١٩٨٣

بدوي ، د . عبد الرحمن ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوربي الكويت ١٩٧٩

(فصل اثر العرب في تكوين الشعر الاوربي ص ١١ .)

بدوي د . عبد الرحمن : الديوان الشرقي للمؤلف الغربي (المقدمة) بيروت ١٩٨٠

البصير . كامل حسن عزيز : الالتزام بقضية المراة ومسألة الحب في الصور الفنيّة بين آيات قرآنية واتجاهات في الشعر العربي والشعر الكردي

(بحث القي في الحلقة الدراسية التي نظمها اتحاد نساء العراق بالتعاون مع جامعة السليمانية بين ١٠ ـ ١٢ نيسان ١٩٧٨)

جمعة ، د . بديع محمد (جامعة عين شمس) : قنوات الاتصال بين الأدبين العربي والفارسي ودورها في تدعيم الأدب المقارن .

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٠

(فصل : مقارنة بين الادبين العربي والفارسي ص ٦٣)

حمدون ، د . سعيد : الشعر السواحيلي وصلته بالشعر العربي .

(بَحْث نشر في كتاب الشعر والفكر المعاصر . بغداد ١٩٧٤)

الداقوقي ، د . ابراهيم . قصائد مختارة من الشعر التركي المعاصر (المقدمة) بغداد ١٩٧٨ .

الربداوي ، د . محمد : دراسات في اللغة والأدب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .
(فصل : فضل الثقافة العربية على الثقافة العبرية ولغتها وادبها ص ٦٢)

رسول ، د . عزالدين مصطفى : احمدي خاني شاعراً ومفكراً
(فصل : اسلوب التصوير الادبي في ص ١٨٥ ـ ٤٥٥)

سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي . بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : صورة من شعر الحب في الأدب العربي والأدب الغربي ص ٣١٩)
(فصل : الاثر العربي والاسلامي في كتاب الديوان الشرقي للمؤلف الغربي للشاعر الالماني جوته ص ١٠٢)
(فصل : الطوفان في كلكامش ووصف المطر والغيث في الادب العربي ص ٢٩١)
(فصل : مقارنة ملامح الفروسية والبطولية بين شعر عنتره العبسي والألياذة ص ٢٩٩)

سلوم ، د . داود : اثر الفكر الغربي في الشاعر جميل صدقي الزهاوي ، دراسة ونصوص ، الكويت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤

شارمزا ، كريم مصطفى : باكورة الادب المقارن التطبيقي بين الشعر لعربي والشعر الكردي .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

الشيبي ، د . كامل مصطفى : الحلاج في الأدب المقارن .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

صدقي ، عبدالرحمن : الشرق والاسلام في ادب جوتة . القاهرة د . ن .

صدقي ، عبدالرحمن : جوته والاسلام . مجلة فكر وفن العدد ١ ص ٧٥ ـ ٧٨ ، اصدار البرت نايلا . هامبورغ المانيا الاتحادية ، ١٩٦٣ .

ضَيف ، د . عامر : الأدب السنغالي العربي جـ١ ، جـ٢ الجزائر ١٩٧٨ و ١٩٧٩ .
(فصل : مقدمة الجزء الأول)

عبدالرؤوف ، د . محمد عوني : بدايات الشعر العربي بين الكم والكيف (دراسات مقارنة) . القاهرة : ١٩٧٦ .

عبدالرؤوف ، د . محمد عوني : القافية والاصوات اللغوية ، القسم الأول ، دراسات مقارنة ، القاهرة ١٩٧٧

عبد الفتاح ، د . نازك ابراهيم : عروض الشعر العبري في العصرين الوسيط والحديث . القاهرة د . ت .

عبدالمنعم ، د . محمد نورالدين : دراسات في الشعر الفارسي حتى القرن الخامس الهجري . القاهرة ١٩٧٦ .

عزام ، د . عبدالرحمن : الشعر وقوافيه .
(مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٣٣)

العفيفي ، د . محمد الصادق : النقد التطبيقي والموازنات . القاهرة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ .
(فصل : الموازنات ادب البحيرات ص ٢٥٧)
(فصل : في ادب الاسر ص ٢٩٦)
(فصل : في ادب الربيع ص ٢٣٧)

غلادنت ، د . شيخو احمد سعيد : حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا من سنة ١٨٠٤ الى سنة ١٩٦٦م . القاهرة ١٩٨٢ .

الغمري ، مكارم : مؤثرات شرقية في الشعر الروسي
(مجلة فصول ، الادب المقارن المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٢٠٧ القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

فاضل ، عبد الحق :ثورة الخيام . القاهرة ١٩٥١
(فصل : مقارنة بين تفكير الخيام والمعري ص٢٢٣ ـ ٣٦٤)

القيسي . د . احمد ناجي ـ عطار نامة أو كتاب فريد الدين العطار النيسابوري وكتابه منطق الطير . بغداد ١٣٨٨هـ/١٩٧٨
(فصل : ثقافة العطار ص ٢٨٦)

كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن . بيروت ١٩٧١
(فصل : المثنويات التعليمية ص ٥١٥)
(فصل : المثنويات الصوفية ص ٤٢٥) .

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : النفخ في الرماد بغداد ١٩٨٢
(فصل : ملامح عربية في بواكير الشعر الاوربي ص ٩٧)

محفوظ ، د . حسين علي : المتنبي وسعدي . بغداد

محمد ، عباسة : اثر الشعر الاندلسي في شعر التروبادور منذ نشاته حتى القرن الثالث عشر الميلادي (رسالة ماجستير ـ خط) . كلية الآداب . جامعة بغداد ١٩٨٣

مزاني ، ناجية : الحب بين تراثين . بغداد ١٩٨٠ .

مكي ، الطاهر احمد : العلاقة بين الشعر الاندلسي وشعر

التروبادور .
(مجلة آفاق عربية العدد ٦ بغداد ١٩٨٣)
الموافي ، د . محمد اسماعيل : الطروبادور والحب الرفيع .
(مجلة عالم الفكر ص ١٠١ ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)
ميسوم ، د . عبدالالة : تأثير الموشحات في التروبادور ، الجزائر ١٩٨١ .
ندا ، د . طه : الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .
(فصل : جيته والآداب الاسلامية ص ٢٣٠)
(فصل : الآداب الاسلامية في اوربا ص ٢١١)
(فصل : النوروز ص ١٩٢)
(فصل : ارداويراف وابو العلاء والخيام ودانتي ص ١٣٣)
(فصل : ابو نواس والرودكي ص ١٢٦)
(فصل : المتنبي وشعراء الفرس ص ١٢٥)
(فصل : التيارات الادبية ، القرآن الكريم ، والأدب الفارسي ، الاسلام والأدب الصوفي ص ١١١ ـ ١٢٤)
(فصل : قوالب النظم/ بين الأدب العربي والفارسي/ص ١٩٨ وص٢٠٣)
نشاوي ، د . نسيب : عطيل شكسبير وديك الجن الحمصي
(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابه ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
نصيف ، د . جميل : صور عربية في الأدب الروسي الكلاسيكي
(مجلة دراسات الاجيال ، العددان ١ ، ٢ ص ٢٠٩ ، آب ، بغداد ١٩٨٤)
هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ، ط٣ القاهرة ١٩٦٢
(فصل : ملحمة دانتي ص ١٥٠)
(فصل : الوقوف على الاطلال بين الادبين العربي والفارسي ص ١٩٥)
(مصل : العروض والقافية واثرهما في الأدب الفارسي/ص ٢٦٥ .
(مصل : مظاهر التأثير والتأثر العامة المتبادلة بين الادبين العربي والفارسي ص ٢٦٦) .
(مصل : الموشحات /وشعر التروبادور / ص ٢٧٠)
(فصل : صور الاسلوب ، الفنية/ تأثير بتوارك بصور التروبادور المتأثرة بالأدب العربي/ ص ٢٨٢)
(فصل صور الاسلوب الفنيّة/ في الأدب العربي والفارسي/ ص ٢٨٤)
هلال ، د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده القاهرة د . ت .
(فصل : مقارنات في الخمريات العربية والفارسية بين رودكي وابي نواس ص ١٧٠)
هلال ، د . محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت
(فصل : الوقوف على الاطلال بين الادبين العربي والفارسي ص ٣٢)
يونس ، محمد محمد : ادب الشمعة بين منوجهري والدامغاني وابي الفضل الميكالي .
(مجلة فصول : الأدب المقارن ، المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٢٨ القاهرة ، أبريل ١٩٨٣)
يونس ، د . محمد : الكلاسيكيون الروس والأدب العربي .
(مطبوعات دار آفاق العدد ٢ بغداد ١٩٨٥)

٣ ـ القصة والمقامة والحكاية

ابراهيم ، د . نبيلة : سيرة الاميرة ذات الهمة ، دراسة مقارنة بيروت د . ت .
اربيل ، اسعد و(برهان برالي من نادي الاخاء التركماني ، اربيل العراق :) .
الأدب التركماني ودراسة في الأدب المقارن : مجنون ليلى وكرم ايلة أصلي .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
اسماعيل ، د . عزالدين : قصة حي بن يقظان .
(مجلة الثقافة العدد ٦٩١ ص ٤٧ ، القاهرة مارس ١٩٥٢)
الأوسي ، د . حكمت (كلية الآداب ، جامعة بغداد) : اقصوصة عراقية شعبية في الأدب الاسباني الوسيط .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق ، للأدب المقارن الفترة ١٣ ـ١٦ نيسان ١٩٨٥)
بدوي ، د . عبدالرحمن دور العرب في تكوين الفكر الاوربي . الكويت ١٩٧٩ .
(فصل : تأثير القصص العربي في الأدب الاوربي ص ٦٦)

(فصل : المصادر الاسلامية للكوميديا الالهية لدانتي ص ٤٩)
جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن . بيروت . ١٩٨٠
(فصل : ليلى والمجنون بين الادبين العربي والفارسي ص ٢٩٦ ـ ص٣٤٦) .
(فصل : المقامات في الادبين العربي والفارسي ص ٢٢٣ ـ ٢٨٣)
(فصل : قصص الحيوان بين الادبين العربي والفارسي ص ١٦٧ ـ ٢٠٥)
جبر ، د . رجاء : رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي ، القاهرة ١٩٧٧
حسن ، نوال محمد : حي بن يقظان وروبنسون كروزو (باللغة الانكليزية) الكويت ١٩٨٠ .
الحسين ، هيام ابو : الف ليلة وليلة في المسرح الفرنسي .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٩٧٣ القاهرة . ابريل ١٩٨٣)
الربداوي ، د . محمد : دراسات في اللغة والادب والحضارة . بيروت ١٩٨٠ .
(فصل : تأثير الفكر العربي على الفكر الايطالي : دانتي ص ٢٣٩)
(فصل : الاسراء والمعراج ورسالة الغفران والكوميديا الآلهية ص ٢٦١)
الريّس ، د . فتحي يوسف : القصة على لسان الحيوان بين العربية والفارسية
(حوليات كلية الآداب ، جامعة القاهرة . المجلدان ٣ ، ٣٣ لعام ١٩٧٠/١٩٧١) .
سعد فاروق : كليلة ودمنة . بيروت ط ٢ ـ ١٩٧٩
(فصل : مقدمة بعنوان : كليلة ودمنة وحكايات خرافات الحيوان) .
سعد الدين ، كاظم : الحكاية الشعبية واثرها في الحكاية الاجنبية .
(بحث اعدّ للندوة العربية الثانية للفولكلور ١ ـ ٥ أيلول ١٩٨٠ ـ بغداد)
سعد الدين ، كاظم : حكايات كنتربري ، مصادرها ونظائرها العربية ، الموسوعة الصغيرة ١٢٦ بغداد ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ .
سعد الدين ، كاظم : المقامة اصل الرواية الحديثة ، (جريدة الجمهورية ١٢/٨/١٩٨٣) .
سعد الدين كاظم : العنقاء ومجمع الطير في التراثين العربي والغربي ، دراسة مقارنة في ضوء التصوف .
(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب جامعة صلاح الدين للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)
سعد الدين ، ليلى حسن : كلية ودمنة في الأدب العربي ، دراسة مقارنة ، عمان (الاردن) د . ت .
سليمان ، د . نايف (والسيد محمد عبدالرزاق ـ كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين) : مقارنة ترجمات كليلة ودمنة السنسكريتية والسريانية والفارسية والعربية واثرها في رسائل اخوان الصفا .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)
سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي . بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : اثر كتاب الف ليلة وليلة في الأدب الانكليزي في القرن التاسع عشر ص ٥١) .
(فصل : حكايات التراث العربية واثرها في القصص الشعبية الهندية والاقطار المجاورة لشبة القارة ص ٥٩) .
(فصل : اثر قصة المعراج والثقافة الشرقية في ملحمة دانتي ص ٣٨) .
(فصل : اثر الأدب العراقي القديم في نشأة خرافات الحيوان ص ١٦٦) .
(فصل : اثر الأدب العراقي القديم في ادب التوراة ص ١٩١) .
(فصل : مقارنة بين الأساطير العراقية والاساطير الشرقية والغربية ص ٢٤١) .
(فصل : اثر الاوديسا في رحلات السندباد ص ٢٥٥) .
سلوم ، د . داود : قصص الحيوان في الأدب العراقي القديم . بغداد ١٩٧٩
(المقدمة ، القسم ج منها : مقارنة بعض قصص الحيوان ودراسة اثر الادبين البابلي والعربي في الأدب الاغريقي والأدب الاوربي ص ٣٠) .
صالح ، عبدالمطلب : دانتي ومصادره العربية والاسلامية الموسوعة الصغيرة ٧ بغداد ١٣٩٨هـ/١٩٧٨ .
صالح ، مدني : ابن طفيل ، قضايا ومواقف بغداد ١٩٨٠ .
صالح ، مدني : ابن الطفيل ، من اللاهوت الى الرواية الانكليزية .
(الاقلام ، العدد ١ص١٠ بغداد ١٩٧٧)
الصباح ، د . رشا حمود : التصورات الاوربية للاسلام في

العصور الوسطىٰ .
(مجلة عالم الفكر ص ٨٥ ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨٠)
الصباح ، د . رشا حمود : الاخرويات الاسلامية في الكوميديا الآلهية .
(الرسالة الحادية والعشرون . حولية كلية الآداب الخامسة الكويت ١٩٨٤م /١٤٠٤هـ)
الطيباوي ، عبداللطيف : التصوف الاسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨
(فصل : ابن عربي ودانتي)
عاشور ، سعيد عبدالفتاح : المدنية الاسلامية واثرها في الحضارة الاوربية .
(فصل : عن حي بن قيظان ص ٨٢) .
عباس ، حسن محمود : حي بن يقظان وروبنسون كروزو بيروت ١٩٨٣ .
عبد الرزاق ، د . فاخر (كلية التربية ، جامعة بغداد) : تشارلز ديكنز والف ليلة وليلة .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
عفيفي ، د . محمد الصادق : النقد التطبيقي والموازنات . القاهرة ١٣٩٨هـ /١٩٧٨م .
(فصل : الموازنات : الرحلات الخيالية في الأدب العربي والآداب العالمية ص ٣٦١) .
العقاد ، عباس محمود : بحوث في اللغة والادب . القاهرة ١٩٧٠ (ابن الطفيل ص ١٥٩)
عيلان ، السيدة نسيمة : (جامعة عنّابة) : صور من التشابة بين القصص الشعبي العربي والقصص اليوناني . .
(بحث اعدّ للملتقىٰ الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .
غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب : القاهرة ١٩٤٨
(عن : حي بن يقظان ص ٥٩)
فرّوخ ، عمر : ابن الطفيل وقصة حي بن يقظان . بيروت ١٩٥٩
(فصل ، د . صلاح : تأثير الثقافة الاسلاميّة في الكوميديا الآلهية لدانتي فصل القاهرة ١٩٨٠ .
القلماوي ، د . سهير : الف ليلة وليلة ، ط٤ القاهرة ١٩٧٦ .
(فصل : الف ليلة وليلة في الشرق والغرب ص ١٤) .
كفافي ، د . محمد عبدالسلام : في الأدب المقارن بيروت ١٩٧١ .
(فصل : طرق جديدة من الشعر القصصي الاسلامي ص ٤٠٥) .
(فصل : قصة يوسف وزليخا/ في الادبين الفارسي والتركي ص ٣٦٥ ـ ٤٠٤) .
(فصل : الشعر القصصي في آداب الشعوب الاسلامية ص ٢٦١ ـ ٣٥٧)
محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الادب المقارن . بيروت ١٩٨٢ .
(فصل : الملاحم الدينيّة : الاصول الاسلامية للكوميديا الآلهية ص ٦١) .
(فصل : رمز الغزل العذري بين السياسة والتصوف ، مجنون ليلىٰ ص ١٥١ ، ١٦٢)
مراني ، ناجية : آثار عربيّة في حكايات كنتربري . الكويت ١٩٨١ .
الموسوي ، د . محسن جاسم : الوقوع في دائرة السحر ، الف ليلة وليلة في النقد الادبي الانكليزي ١٧١٤ ـ ١٩١٠ ، بغداد ١٩٨٢ .
الموسوي ، د . محسن جاسم : الف ليلة وليلة في الغرب ، الموسوعة الصغيرة ٩٢ ، بغداد ١٤٠٠هـ/١٩٨١ .
(فصل : المقامات/ واثرها في الأدب الفارسي/ص ٢٢٣)
(فصل : المناظرة والحوار/ في الادبين العربي والفارسي ص ٢٥٨)
(فصل : مفهوم التاريخ/ واثر التاريخ العربي في كتابة التاريخ الفارسي ص ٢٤٨)
هلال ، د . محمد غنيمي : مجنون ليلىٰ بين الأدب العربي والفارسي
(مجلة فصول « الأدب المقارن » مجلة ٣ ، العدد ٣ ص ١٤٤ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
هلال ، د . محمد غنيمي : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلىٰ والمجنون في الادبين العربي والفارسي ، القاهرة ١٩٧٦ .

جـ ـ الأدب الحديث

١ ـ دراسات عامة

بكّار ، د . يوسف حسين : بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث . بيروت ١٤٠٣هـ /١٩٨٣ م.

حنوي ، ايليا ، في النقد الادبي جـ٥ بيروت ١٩٨٠
(فصل : الاتجاه الرومنسي : تمهيد ، بين الكلاسيكية والرومنسية ص١٥) .
حنّون ، د . عبدالمجيد (جامعة عنّابة) : اثر الأدب الفرنسي في الأدب الجزائري الحديث ذي التعبير العربي .
(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩٨٣/٥/١٩) .
الموسوي ، د . محسن : مقدمة في دراسة التاثيرات الادبية ، المقومات العربية في الرواية العالمية .
(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للادب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .
ندا ، د . طه : الادب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .
(فصل : حادثة مقتل الحسين/في الادب الفارسي ص ١٧١ و١٧٤) .
(فصل : كليلة ودمنة ص ١٤١) .
(فصل : الف ليلة وليلة ص ١٥٥) .
(فصل : مجنون ليلى في الأدب العربي والفارسي والتركي ص ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٦) .
هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٢
(فصل : رسالة الغفران/ وشبهها بعمل دانتي ص ٢٢٩) .
(فصل : اشارة الى تاثير دانتي بالفكر الاسلامي ص ١٥١) .
(فصل : الف ليلة وليلة واثرها ص ٢٢٠) .
(فصل : قصص الشطّار (بيكارسكا) ص ٢١٣) .
(فصل : قصص الفروسية والحب والاثر العربي ص ٢٠٣) .
(فصل : الاقصوصات (الفابلو) ص ٦٤) .
(فصل : قصة حي بن يقظان ص ٢٣٠) .
(فصل : الخرافة والحكاية على لسان الحيوان ص ١٧٩) .
فايشر ، ب (جامعة بون ، المانيا) الشرق في مرآة الغرب الجزائر ١٩٨٣ .
(فصل : الفكر الاسلامي في الأدب الالماني للقرن التاسع عشر ص ٦٣) .
(فصل : اتجاهات الشعر الوجداني العربي الحديث في الشرق الأوسط ص ١٩١) .
فاستشاين ، اوليش : التأثير والتقليد ترجمة مصطفى ماهر ، (مجلة فصول « الادب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص١٨ القاهرة . ابريل ١٩٨٣) .
فليتشر ، جون : نقد المقارنة ، ترجمة نجلاء الحديدي .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ٥٩ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
كونستان ، ديفيد : كاره البشر ، ترجمة مجلة فصول (مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٠٣ ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
لونا ، اسابيل كوريرو (جامعة مدريد المستقلة ، اسبانيا) الامثال العربية والاسبانية ، دراسة مقارنة)
(مجلة التراث الشعبي ، العدد ١٠ ص ١٤٣ ، بغداد ١٩٨٠) .
جمعة ، د . بديع محمد : دراسات في الأدب المقارن ، بيروت ١٩٨٠
(فصل : تحرير المرأة بين قاسم امين والشاعرة الايرانية بروين ص ٢٥٧ ـ ٢٦٩) .
بك ، كمال خير : حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر . بيروت ١٩٨٢
(فصل : العروض العربية مقابلة مصطلحات العروض العربية والغربية ص ٢٠٨ .
دوجلاس ، فدوى مالطي : العمى في مرآة الترجمة الشخصية ، طه حسين وفنتيد مِهْتاَ .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٦١ القاهرة يوليو ١٩٨٣) .
روما ، مؤتمر : الأدب العربي المعاصر ، اعمال مؤتمر روما المنعقد في تشرين الأول ١٩٦١ بادارة مجلة « تمبو بريزينته » ومعهد الشرق الايطالي والمنظمة العالمية لحرية الثقافة منشورات اضواء (بيروت ؟) ١٩٦٢ .
(فصل : الأدب العربي والثقافة العالمية ص٥٨) .
السامرائي ، د . ابراهيم . دراسات في اللغة بغداد ١٩٦١ .
(فصل : تعابير اوربية في العربية الحديثة) .
سلوم ، د . داود . دراسات في الأدب المقارن التطبيقي ، بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : تأثر العربية باللفظ والتركيب اللغوي الاوربي في العصر الحديث ص ٢١٩) .
(فصل : المؤثرات الاجنبية في الأدب العربي الحديث ص ٥) .
سمعان ، د . انجيل بطرس : الرواية الانجليزية المترجمة الى

العربية .
(مجلة عالم الفكر ص ١٤١ . الكويت اكتوبر ١٩٨٤) .
فرّوخ ، عمر : هذا الشعر الحديث . بيروت ١٩٧٨ .
(فصل : الغناء والشعر /عن العروض/ ص ٥٧) .
فريد ، ماهر شفيق : ت . س اليوت في المجلات الادبية (١٩٣٩ ـ ١٩٥٢) .
(مجلة فصول ، العدد ٤ ، القاهرة يوليو ١٩٨١)
الكركي ، د . خالد : (كلية الآداب . الجامعة الاردنية) : الانجليز في أدب احمد فارس الشدياق .
(بحث اعدّ للملتقىٰ حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩ /٥/١٩٨٣) .
محمد ، ابراهيم عبد الرحمن : آراء نازك الملائكة في نقد الشعر بين النظرية والتطبيق .
(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ٧٧٥ ، الكويت ١٩٨٥) .
محمودي ، عبدالرشيد الصادق : طه حسين وديكارت .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٠٤ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .
(فصل : الاصول الاسطورية في شعر السياب ص ٢٥)
الدبّاغ ، د . فوّزية (كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين) الحسّ الانساني في شعر تنسيون والرصافي .
(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة من ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥)
دعيبس ، سعد : الدعوة الى اجتماعية الشعر بين نازك الملائكة ودعاة الألتزام .
(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ٤١ ، الكويت ١٩٨٥) .
الربيعي د . محمود : في نقد الشعر ، القاهرة ١٩٦٨ .
(فصل : اثر النظرية الرومانتيكية في جماعة الديوان ص ١٢٣)
رؤوف ، جيهان صفوت : شلي في الأدب العربي في مصر . القاهرة ١٩٨٢
سعيد ، د . جميل : الزهاوي وثورته في الجحيم . القاهرة ١٩٦٨ .
(فصل : ثورة في الجحيم ، مسرحها وموضوعها ص ٥٢) .
سلوم ، د . داود : دراسات في الأدب المقارن التطبيقي في بغداد ١٩٨٤ .
(فصل : الرمز والاسطورة في الأدب العربي ، وظاهرة استعمال الرمز الاغريقي في الأدب الحديث ص ٢٤٥) .
شكري ، د . غالي : شعرنا الحديث الى اين ...؟ بيروت ١٩٧٨ .
(فصل : المنهج في نقد الشعر الحديث (القسم الثاني ص ١٤٦) .
(فصل : غربة الشاعر الحديث (القسم الثاني) ص ٢١٣) .
مرزوق ، د . حلمي (جامعة الاسكندرية) مقدمة في دراسة الأدب الحديث . بيروت ١٩٨٠ .
(فصل : البيئة السورية اللبنانية حول النقد الأدبي/ص١١٧) .
المقدسي ، انيس : الاتجاهات الادبية في العالم العربي . بيروت ط ٦ ـ ١٩٧٧ .
(فصل : باب الاتجاه الفني ص ٣٦٧)
هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٢
(فصل : تأثر الأدب العربي بالمذاهب الادبية ص ٤٠٩) .

٢ ـ الشعر

ابراهيم ، عبدالحميد : جريمة قتل بين اليوت وعبد الصبور
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ١٩٣ القاهرة يوليو ١٩٨٣ .
احمد . د . محمد فتوح : الرمز والرمزية في الشعر المعاصر . القاهرة ١٩٧٨
(فصل ، الثقافة الغربية في الفكر العربي المعاصر ص١٦٤)
اسعد ، سامية : مجنون إلزا
(فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ القاهرة ابريل ١٩٨٣)
امين ، جعفر عبود محمود : اثر فكرة الشعر عند وردزورث وكولريدج في جماعة الديوان (رسالة ماجستير ، خط) كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٧٨)
البطل ، د . علي عبدالمعطي : الرمز الاسطوري في شعر بدر شاكر السياب الكويت ، ١٩٨٢
شلش ، علي : نيويورك في ست قصائد
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٤٧ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣)

الشوا ، عبدالدايم (جامعة الجزائر) : في الأدب المقارن ، دراسة تطبيقية مقارنة بين الادبين العربي والانجليزي . بيروت ١٩٨٢ .

صبيح ، د . محمد (جامعة مدريد المركزية والمعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد) صورة العرب في الشعر الاسباني .

البحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/ ٥ /١٩٨٣) .

طعمة . د . صالح جواد : نازك الملائكة وآثارها في بعض اللغات الغربية (نشر في الكتاب التذكاري ، نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ١١١) الكويت ١٩٨٥ .

عاشور ، رضوى : الانسان والبحر

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ص ١٢١ ، القاهرة . ابريل ١٩٨٣)

عباس : عبدالجبار . السيّاب . بغداد ١٩٧٢

(فصل : البداية ص ١١)

(فصل . بين السيّاب واليوت ص ١٤٩)

عبد الحيّ . محمد : البنفسجة والبوتقة والترجمة ولغة الشعر الرومانسي العربي .

(مجلة فصول « الأدب المقارن ، المجلد ٣ العدد ٤ ص ١٦١ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣)

عبدالعزيز ، احمد : اثر فيديريكو جارثيا لوركا في الأدب العربي المعاصر

(مجلة فصول : « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٧١ ، القاهرة : يوليو ١٩٨٣)

عثمان ، احمد : على هامش الاسطورة الاغريقية في شعر السيّاب .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٣٧ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

علي ، عبدالرضا : الأسطورة في شعر السيّاب . بغداد ١٩٧٨ .

(فصل : الأصول ص ٤٧ ـ ٧٢)

غراب ، د . احمد عبدالحميد : **عبد الرحمن شكري** ، سلسلة الاعلام ١١ القاهرة ١٩٧٧ .

(فصل : ثقافته ص ٤٣)

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : البحث عن معنى . بيروت ١٩٨٣

(فصل : اثر الشعر الانكليزي في الشعر العربي المعاصر ص ٥٥)

(فصل : قضية الشعر الحرّ في العربية ص ١٢١)

(فصل : اليوت الشاعر العربي المعاصر ١٦٧)

لؤلؤة ، د . عبدالواحد : النفخ في الرماد ، بغداد ١٩٨٢

(فصل : المؤثرات الاجنبية في الشعر العربي المعاصر ص ٩)

(فصل : بين السيّاب وستويل ص ١٧١)

ماجد ، د . جعفر : الشاعر النبي في الادب العربي المعاصر ـ بتحليل ومقارنة نماذج من الأدب الفرنسي .

(بحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب . جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩ / ٥ /١٩٨٣)

محمد ، ابراهيم عبد الرحمن : تراث جماعة الديوان النقدي ، اصوله ومصادره ، قراءة مقارنة .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ١٣٥ ، القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

مكي ، الطاهر احمد : شاعران امام الموت ، لوركا ونازك الملائكة .

(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعرة ص ١٨٧ الكويت ١٩٨٥) .

المناصرة ، د . عزالدين (جامعة قسنطينة ـ الجزائر) : صورة الشخصية الصهيونية في الشعر الفلسطيني ١٩٢ ـ ١٩٧٠ ، ابو سلمى ، فدوى طوقان ، سيمح القاسم .

(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/ ٥/ ١٩٨٣)

النجار ، محمد رجب : من الموروث الاسطوري والديني في شعر نازك الملائكة .

(نشر في الكتاب التذكاري : نازك الملائكة ، دراسات في الشعر والشاعر ص ٣٢٩ الكويت ١٩٨٥)

هلال ، د . محمد غنيمي : دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده : القاهرة د . ت .

(فصل : الصورة الشعرية في المذاهب الادبية واثرها في نقدنا الحديث ص ٥٧) .

هلال ، د . محمد غنيمي : المواقف الادبية ، القاهرة ١٩٦٣

٣ ـ القصة والرواية

بدر ، د . عبد المحسن : حركات التجديد والتطور القاهرة

٧٥ / ١٩٧٦

(فصل : الرومانسية ١٩١ ـ ١٩٤٥ ، ص ١٧٠)

(فصل : الواقعية ١٩٤٥ ـ ١٩٦٤ ، ص ١٨٥)

حافظ ، صبري : تناظر التجارب الحضارية وتفاعل الرؤى الابداعية .

دراسة في تأثير « الصخب والعنف » على الرواية العربية .

(مجلة فصول : الأدب المقارن ، المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢١٥ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

رستم ، عنيد ثوان (كلية التربية ، جامعة الموصل) : تيار الوعي في الرواية العربية الحديثة .

(بحث اعد للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

رضوان ، كمال : فكرة فاوست منذ عصر جوته

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .

سلوم ، د . داود : مقالات في الأدب المقارن التطبيقي بغداد ١٩٨٤

(فصل : اثر الانواع الادبية النثرية في اوربا في الأدب العربي الحديث ص ٢٣١) .

سلوم . د . داود : دراسة مقارنة لآراء طه واراء الغربيين في الرواية الادبية (بالانكليزية ، رسالة دكتوراة ، خط ، مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية ، جامعة لندن ١٩٥٨) .

معافين ، ابراهيم : تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام ١٨٧٠ ـ ١٩٦٧ ، بيروت ١٩٨٠ .

(فصل : عوامل ظهور الرواية الفنية في بلاد الشام ص ١٨٩ ـ ١٩٤) .

(فصل : الرواية العربية الكلاسيكية : التمهيد ص ١٣ ـ ٢٦) .

سمعان ، انجيل بطرس : نماذج من الرواية الانجليزية المترجمة الى العربية .

(مجلة فصول « الأدب المقارن »المجلد٣ من العدد ٤ ص ٢٠٤ .

القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

شحاتة ، عبدالمنعم : صورة مصر بين الاسطورة والواقع .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ١٨٥ ، القاهرة . ابريل ١٩٨٣)

الشاروني . د . يوسف : الخيال العلمي في الأدب العربي .

(مجلة عالم الفكر ص ٢٤٣ ، الكويت اكتوبر ١٩٨٠)

عبد الحي ، د . محمد (قسم اللغة الانكليزية ، جامعة الخرطوم) : شيلي ودانتي والروايات النيلية في الاسطورة العربية .

(البحث اعد للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب جامعة عنابة الجزائر ، ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

عبد القادر ، توزان : الجزائر في البير كامو

(رسالة ماجستير : خط ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م) .

عنان ، ليلى : الرومانسيّة الفرنسيّة بين الأصل والترجمة في قصص المنفلوطي .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١١٤ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

فتّاح ، شاكر (السليمانية ، مجلة شورش ، العراق) . مقارنة ادبية بين قصتي مم وزين والألياذة .

(بحث اعدّ للحلقة الدراسية التي اقامتها كلية الآداب ، جامعة صلاح الدين ، العراق للأدب المقارن للفترة ١٣ ـ ١٦ نيسان ١٩٨٥) .

قسطندي ، فخري : فن الابيجراما عند طه حسين ، دراسة في جنة الشوك .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٨١ ، القاهرة : يوليو ١٩٨٣) .

ماهر ، مصطفى ، فاوست في الأدب العربي المعاصر .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٤ ص ٢٣٨ ، القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن . بيروت ١٩٨٢ .

(فصل : القصة وظهورها وتطورها ص ٦٩) .

مخلص ، د . فائق (معهد البحوث والدراسات العربية ،

بغداد) : قضايا بين الأدب العربي ، والأدب الاجنبي ، الاثر الاجنبي في رواد القصة العراقية .

(بحث اعدّ للملتقى الدولي حول الأدب المقارن عند العرب ، جامعة عنّابة ، الجزائر ١٤ ـ ١٩/٥/١٩٨٣) .

المسيري ، عبدالوهاب : مواعظ قصصية

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١١٥ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

مهنا ، غراء حسين : الحكاية والواقع ، مقارنة بين الحكايات الشعبية المصرية والفرنسية .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ١٢٣ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

نجم ، د . محمد يوسف : القصة في الأدب العربي الحديث ١٨٧١ ـ ١٩١٤ ، بيروت ١٩٦٦ .

(فصل : تمهيد : البيئة القصصية في لبنان في القرن الماضي ص ٩) .

هريدي ، محمد : البوفارية في الرواية المصرية والتركية .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٣٩ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .

هلال ، د . محمد غنيمي : دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر . القاهرة ٦١/١٩٦٢ .

(فصل : الخرافة او القصة على لسان الحيوان ، شوقي وتأثره بالآداب الاخرىٰ في هذا الجنس ص ٤٩) .

هلال ، محمد غنيمي : في النقد التطبيقي والمقارن . القاهرة د . ت (فصل المؤثرات الغربية في الرواية العربية ص ١٤) .

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط ٣ القاهرة ١٩٦٢ .

(فصل : القصة العربية الحديثة وتأثرها بالغرب لم يذكر الكاتب عنواناً محدداً فوضعناه له ص ٢٤٣) .

٤ ـ المسرحيّة

اسماعيل ، د . عز الدين : قضايا الانسان في الادب المسرحي المعاصر ، دراسة مقارنة . القاهرة ١٩٦٨ .

بهي ، عصام : الشيطان في ثلاث مسرحيات .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢٤٨ ، القاهرة ، يوليو ١٩٨٣) .

جمعة ،د . بديع محمد ، الاثر الفارسي في مسرح شوقي

(بحث اعد للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات والآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)

ديب ، ناهد : مسرح نجيب سرور وتمثيل المسرح الالماني الحديث .

(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٤ ص ٢٦٥ ، القاهرة يوليو ١٩٨٣) .

عثمان ، د . احمد : المصادر الكلاسيكية لمسرح توفيق الحكيم . القاهرة ١٩٧٨ .

عوض ، رمسيس : روميو وجوليت على المسرح المصري

(مجلة فصول « القاهرة . يوليو ١٩٨٣) .

محمد ، د . ابراهيم عبدالرحمن : النظرية والتطبيق في الأدب المقارن ، بيروت ١٩٨٢ .

(فصل : المسرحية ص ١٠٨)

(فصل : اوديب ملكاً لسوفوكلس/واثرها في توفيق الحكيم وعلي باكثير ص ١٨١ ، ١٩٢و٢٠١) .

(فصل : اسطورة بيجماليون بين الفن والحياة ص ٢٠٥) .

مندور ، د . محمد . مسرحيات شوقي ط ٤ القاهرة ١٩٧٠ .

مندور ، د . محمد مسرح توفيق الحكيم : القاهرة ١٩٦٠ .

نجم ، د . محمد يوسف : المسرحية في الأدب العربي الحديث ١٨٤٧ ـ ١٩٦٤ بيروت .

ندا ، د . طه : كتاب الأدب المقارن . بيروت ١٩٧٥ .

(فصل: انطونيو وكليوباترا ص ١٧٧ .

هلال ، د . محمد غنيمي : الأدب المقارن ط٣ القاهرة ١٩٦٢ .

(فصل : المسرحيات في ادبنا العربي ص ١٦٩) .

ومصادر شوقي الفرنسية والانجليزية في مسرحية مصرع كليوباترا ص ٣٥٥) .

هلال ، د . محمد غنيمي : دور الأدب المقارن في توجيه دراسات الادب العربي ، المعاصر القاهرة ٦١ /١٩٦٢)

(فصل : مسرحية شوقي مجنون ليلىٰ واثر الثقافة الفرنسية في المسرحية ، اثر الثقافات الشرقية ص ٤٩) .

د ـ الدراسات الاجنبية المترجمة والموضوعة بالعربية

ادّى شير ، السيد : معجم الالفاظ الفارسية المعرّبة . بيروت ١٩٨٠ .

ارنولد ، توماس : الأدب .
(كتاب تراث الاسلام باشراف آرنولد . ترجمة جرجيس فتح الله المحامي . بيروت ١٩٧٢) .
آسين ، ميجيل : اثر الاسلام في الكوميديا الالهية . ترجمة جلال مظهر ، القاهرة ١٩٨٠ .
اوجبيني ، د . اسحق اوجوجو (جامعة ابادن ، نيجيريا) الاقتراضات العربية في لغات اليوربا على ضوء العلاقات بين العرب واليوربا /لغة في نيجيريا/منذ العصور التاريخية .
(بحث اعد لندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، داكار السنغال ، ١٩٨٤) .
اينخنباوم ، بورس : أو هنري ونظرية القصة القصيرة ترجمة نصر ابو زيد .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ العدد ٣ ص ٨٢ ، القاهرة ابريل ١٩٨٣) .
ايسيفو ، بروفسور درماني : العلاقة التاريخية بين اللغة العربية واللغات الافريقية .
(بحث . المنظمة العربية للدراسات الافريقية : داكار السنغال ، ١٩٨٤
باربو ، ميشال (استاذ اللغة والأدب العربي في جامعة السوربون ، باريس) : التمييزية والاختيارات المنهجية في التحليل الادبي .
(بحث اعدّ للملتقى الأول للمقارنين العرب ، معهد اللغات ولآداب ، جامعة عنّابة ٨ ـ ١٢ يوليو/تموز ١٩٨٤)
بوجوفتش ، رادي (جامعة بلغراد ، يوغسلافية) . الأدب وسيلة للتبادل الحضاري .
(مجلة آفاق ، العدد ٥ ص ٣٤ مايس ١٩٨٥) .
بور ، دي : تاريخ الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريده . القاهرة ١٩٧٥
(فصل : عن ابن الطفيل ص ٣٧٨) .
بورتبيه ، لوسيان : المصادر الاسلامية في الكوميديا الآلهية ترجمة ابتهال يونس .
(مجلة فصول « الأدب المقارن » المجلد ٣ ، العدد ٣ ص ١٩٧ القاهرة ، ابريل ١٩٨٣) .
بيدل ، رامون مبنديث : الشعر العربي والشعر الاوربي عرض د . حامد ابو احمد .
(مجلة الاقلام ، العدد ٥ ص ١١٢ ، بغداد مايس ١٩٨٥) .
بيشوا ، كلود : (مع) روسو اندرية ميشيل : الأدب المقارن . ترجمة الدكتور رجاء عبدالمنعم جبر مكتبة دار العروبة بالكويت ، عام ١٩٨٠ .
تيجيم ، فان : الأدب المقارن : القاهرة دار الفكر العربي ، د . ت (لم يذكر اسم المترجم) وذكر اسم د . سامي الدروبي في الطبعة الثانية د . ت .
جويار ، م . ف . الأدب المقارن . ترجمة هنري زغيب بيروت ١٩٧٨
خانلري ، د پرويز ناتل : اوزان الشعر الفارسي ترجمة د . محمد نور الدين عبدالمنعم . القاهرة ١٩٧٨
(الفصول الاولى من الكتاب ذات اهمية لاثر العروض العربي في العروض الفارسي) .
روزنتال ، فرانز : الأدب العربي واثره (نشر في تراث الاسلام ، تصنيف شاخت ج١ ص ١٦٨ ـ ١٨٩ ، الكويت ١٩٧٨) .
ريسلر ، س . جاك : الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون القاهرة د . ت .
(فصل : مفردات متنوعة) .
غابرلي ، فرانشيسكو : الاسلام في عالم البحر الابيض المتوسط (نشر في كتاب تراث الاسلام ، تصنيف شاخت
هونكة ، زيغريد : شمس العرب تسطع على الغرب بيروت ١٩٧٩ .
(فصل : الملاحق اللغوية)
يونغ ، لويس : العرب واوربا ترجمة ميشيل ازرق بيروت ١٩٧٩ .
(فصل : تاثيرات الحضارة العربية في اوربا العصور الوسطى ص ١١٨ ـ ١٤) .

عبدالمطلب صالح

الأدب المقارن

كما يراه الباحث المغربي « د. سعيد علوش »

مقدمة :

في الربع الأول من القرن التاسع عشر وبشكل خاص في العام ١٨٢٨ م عرفت الدراسات الأكاديمية منهجا علميا في الأبحاث الأدبية هو « الأدب المقارن » ، فكل دارس اكاديمي لمنهج الأدب المقارن لا بد أن يشيد بالدور الذي أداه الباحث الفرنسي (أبيل فرانسوا فلمان) في نشر هذا المصطلح في فرنسا . يقول الدكتور (رينيه ويليك) : « لقد نشر (فلمان) مادته عام ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ تحت عنوان « صورة الأدب الفرنسي في القرن الثالث عشر » ، هذا الكتاب الذي وردت فيه تعبيرات مثل « صورة مقارنة » ، « دراسات مقارنة » ، « تاريخ مقارن » عدة مرات ، واستعمل لفظ « الأدب المقارن » في مديح رئيس الوزراء (داغيسو) « لدراساته الواسعة في الفلسفة والتاريخ والأدب المقارن » . وتكلم (فلمان) في سلسلة المحاضرات التالية بعنوان : « صورة الأدب في العصر الوسيط في فرنسا ، وايطاليا ، وانكلترا ـ جزءان ، ١٨٣٠ ـ عن « هواة الأدب المقارن » ، وتفاخر (فلمان) محقا في مقدمة الطبعة الجديدة (١٨٤٠) بأن محاضراته كانت أول محاولة تتم في جامعة فرنسية لاجراء « تحليل مقارن » لعدة آداب حديثة . »[1] .

ومنذ ذلك الوقت اتسعت آفاق هذا المنهج ، فلم يعد مقتصرا على الموضوعات الاوربية ، وكثر الدارسون فيه فبعد ان كانت الجامعات الفرنسية والالمانية والانكليزية تعنى به خلال القرن التاسع عشر وجدنا آثاره تمتد لتشمل اقطار الشرق عامة والشرق العربي خاصة ثم المغرب العربي وشمال افريقيا في الوقت نفسه .

ومن الباحثين العرب الذين اسهموا بدراساتهم في منهج الأدب المقارن الباحث المغربي الدكتور (سعيد علّوش) ، في كتابه : « إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي » وهو دراسة مقارنة ، صدر بطبعته الاولى عام ١٩٨٦ ، وقد قسمه مؤلفه الى قسمين بعدة فصول : عالج في القسم الأول ـ اشكالية التيارات الأدبية في العالم العربي ، ضمن اربعة فصول شملت : أ ـ مكونات تاريخ الأفكار كقناة أساسية لفهم التيار و : ب ـ مكونات تاريخ الافكار الأدبية الحديثة ، ثم جـ ـ مكونات تاريخ الأدب العربي الحديث ، د ـ فمكونات التيارات الأدبية عند العرب .

* * *

لم نجد في الدراسات الأدبية العربية المقارنة ، منذ أوائل هذا القرن[2] ، قبل الدكتور سعيد علّوش[3] ، من ربط تاريخ الأفكار بالأدب المقارن ، وأبان أهميته في هذا المنهج العلمي . ولقد اهتم المقارنون ـ بكسر الراء ـ في اوربا بهذه العلاقة التي ظهرت عنها دراسات اضافية كان من أوائلها ـ فيما نعلم ـ ما كتبه الفيلسوف الأمريكي (لوفجوي) عن « تاريخ الأفكار » عام ١٩٤٨ ، وما جمع في محاضر المؤتمر الوطني الأول للأدب المقارن الذي انعقد في بوردو ، في اليوم الثاني ، والثالث ، والرابع من آذار عام ١٩٥٦[4] ، وكان في مقدمة تلك الدراسات بحث الاستاذ (ر. تريومف) استاذ الادب المقارن

في « ستراسبورغ » ، الموسوم : « مقدمة في علم الأفكار » ، وبحث الاستاذ (هنري روديه) ، استاذ الادب المقارن في « ليون » : « الأدب المقارن وتاريخ الافكار »[٥] ، وبحث الاستاذ (ب. مونتينو) ، المتفرغ في « مجلة الأدب المقارن » : « الأدب العام وتاريخ الأفكار » .

يقول الاستاذ (هنري روديه) :

« تغير الأعمال العظيمة بدورها بشكل محسوس ميدان الأفكار المشتركة ، لأن الاحاسيس التي تنبثق منها أفكارنا لا تأتينا فقط من تجربة الحياة الشخصية ، بل من عبارات او كتابات اخرى توقظ في نفوسنا عواطف مستترة .

فما تتمخض عنه ـ وفق ذلك ـ الأفكار ، الموضوعات ، الأساطير التي يتجسد فيها تبعا للعصر او وطنية الكاتب ، ذو اهمية فائقة بالنسبة لدارس الأدب المقارن ؛ ويكفينا ان نتذكر النماذج المشهورة تماما مثل انموذج « فاوست » و « دون جوان » . وبعد سلسلة من المقالات ... يحصل أيضا بأن النجاح الشكلي لأثر أدبي يفضي الى خلق نوع أدبي تحيا به المجتمعات للتعبير عن صيغة ممتازة ومنطقية ... لأن تجديد الأفكار يستدعي علما جديدا في الجمال ، ويستطيع كاتب ذو شخصية فريدة ان يعزو لنفسه حالة روحية لعصر ما بمجمل الأفكار التي قدر ان يتقمصها والتي تنشع من آثاره الادبية . »[٦] .

ولعل الدكتور (سعيد علّوش) في مقدمة الدارسين العرب الذين ألفوا بين التيارات التي هي جزء من الأدب العام ، وبين التأثيرات الأدبية ، مما يعكس فهمه الموضوعي فهما جيدا لمقولات المدرسة الفرنسية في منهج الأدب المقارن ؛ اذ لم يقصر دراسته على الأدب العام شأن المدرسة الأمريكية في هذا المنهج ، ولم يحل احدهما مكان الآخر كما تفعل هذه المدرسة[٧] .

ان خطة البحث المنهجية التي اعتمدها الدكتور (علّوش) تشير الى عالميته (بكسر اللام) في هذا الموضوع ؛ فأنت لا تجد سردا غير مفيد في كتابه ، ولا ترى اقتباسات عاجلة من كتب الأدب المقارن السابقة . فهذا الباحث قد استوعب باستاذية عناصر هذا المنهج ، والقى فيها أضواء اجتهاداته التي تدل على طول باعه في هذه الدراسة المقارنة .

وليس أحسن دليلا على ما نقول من تخصيصه القسم الأول من كتابه للاسس الفكرية التي يستند اليها الأدب المقارن ، فتاريخ الأفكار والايديولوجيا هما في محور دراسته ، التي وان رأيت فيها شرحا نظريا من لدنه ، فانك تلمس فيها كثيرا من التطبيقات على ذلك ، خاصة فيما يتعلق بمكونات الأدب العربي الحديث .

ان أول ما يلفت انتباه القارىء الناقد هو ربط هذا الباحث هاتيك المكونات بفكر المدارس الغربية ، ذلك الفكر الذي هيمن على الأدب العربي الحديث منذ بداية القرن التاسع عشر ، إلا ما ندر منه ، فوجد الادباء العرب فيه ملاذا ، وأساسا يبرزون فيه تقليدهم ، ومحاولة يحققون فيها تماثل أدبهم بالأدب الغربي . انها صورة موضوعية ما يقدمه الدكتور (علّوش) ، من غير ان تكون وصفا دعائيا لذلك الأدب ، وذلك الفكر . يقول هذا الباحث ـ بهذا الصدد ـ ناقلا من الاستاذ (نقولا زيادة) :

« يتوجب علينا ان نذكر انفسنا بأن المدرسة ، والجمعية ، والصحيفة ، والمطبعة ، والرحالة وشباب البعثات ، والترجمة ، والتأليف كانت الوسائل التي أدت الى الأخذ بالجديد والاهتمام بأسباب التقدم بالغرب ؛ فمحاكاة أهل الديار فيما كانوا اخذوا به من أسباب التقدم والرقي . »[٨] .

ويقول الدكتور (سعيد علّوش) :

« والخلاصة هي ان الحداثة العربية ، ما كان له ان تحق أثره لولا مرورها بقناة القدرة الغربية ، وهي قناة سحرية تمنح جواز العصرية للمتمردين عليها .. وكان من الممكن لو كانت الظروف السوسيو ـ ثقافية ـ التاريخية غيرها ، في الاتصال القسري بفرنسا وانكلترا ، لتحقق مع علائق اخرى بشعوب غيرها . لأن الحداثة ، ليست وقفا على الغرب في كل تطور اجتماعي ثقافي »[٩] .

« ان الكلام عن الأدب لا بد ان يبدأ من حيث ينتمي فيه مع التاريخ ، وأي تاريخ ؟ هل هو تاريخ الفكر ؟ الأفكار ؟ العلائق ؟ او هو تاريخ الغرب في الشرق ؟ وبالرغم من صياغة المعادلات التبسيطية لتاريخ الأدب الحديث ، إلا ان هذا التاريخ يظل من أعسر المعادلات التي صيغت في غياب عمل

جماعي يضمن منطق الحدود ، والمعطيات والنتائج ، التي انتهت اليها ، لأن اختزال الأدب الحديث الى « اخذ من الغرب » و « اقتباس مشوّه » هو اختزال يخدم اطروحات مسبقة وأحكام لم تستطع التخلص من مظاهر هذا الأدب الى البحث في ديناميته »[١٠] .

ولو نظرنا الى الأدب العربي الحديث في ضوء المقولتين اللتين صدرتا عن الدكتور (علّوش) آنفا ، لوجدنا فيه ، منذ بداية عصر النهضة ، في مفتتح القرن التاسع عشر عددا كبيرا من الادباء العرب تجسدت لديهم أفكار الخضوع القسري للأدب الغربي ، انطلاقا من « الظروف السوسيو ـ ثقافية التاريخية » حيث كانت تلك الأفكار انعكاسا لعلاقات طبقاتهم بالغرب الاستعماري الذي فرض عليهم قدرا تاريخيا لم يكونوا ليقدروا على ان يقدموا نتاجا ادبيا غير الذي قدموه ؛ فكان ادبهم مرآة عكست عكسا جامدا ما ثقفوه ، او بالأصح ، ما لُقنوه ـ بضم اللام وتشديد النون ـ هناك ، فكان ارتباطهم بالحضارة الغربية محاولة في ان يماثلوها وهم لا يقدرون ، وهو الذي وجدناه في رؤيتهم الحاضر في الماضي الذي ارادوه ان يكون مستمرا ، من دون اعتبار للتشكيلات الاجتماعية التي افرزت ذلك الماضي ، وبدلا من ان يفهموا الماضي انطلاقا من الحاضر . وأنى لهم تحقيق لتماثل بين أفكار ، جذورها التاريخية على طرفي نقيض ؟ فقد فرضت البرجوازيا الكبيرة في الغرب هيمنتها على تعليمهم ، وتوجيههم ، من مؤسسات ثقافية ، وجامعات اكاديمية ، ودور نشر ، حتى ليشعر المرء بسهولة ان اولئك الكتّاب كانوا يدورون في افلاك اخرى لم تسمح لهم إلا ان يكون تاريخ الغرب هو معينهم الذي منه يغترفون أخذا مباشرا او اقتباسا مشوّها .

وأي ضوء يلقيه الأدب المقارن في كتاباتهم يفصح عن ردود فعل تبدو في الظاهر متباينة ، ازاء الفكر الغربي ، فطه حسين شأنه شأن توفيق الحكيم ، كان مأخوذا بالثقافة الفرنسية الى حد الركوع أمامها ؛ وأبسط نظرة على كتبه الوافرة ، خاصة« من بعيد » ، « في الصيف » و « مستقبل الثقافة في مصر » تعزز رأينا في ثقافة هذا الكاتب . فأنت لا تجد في مواقفه رفضا او مناقشة للثقافة الفرنسية ، اذ هو منفعل بها ، مبهور أشد ما يكون الانبهار حتى اننا لا نبالغ اذا قلنا انه كان الداعية الأمين للأفكار الفرنسية ، ونحن نأسى على هذا الكاتب انه لم يوجه ثقافته الأدبية الواسعة ـ إلا فيما ندر ـ الى إظهار الدور الكبير الذي حققته الحضارة العربية ـ الاسلامية حين نفذت الى اوربا منذ القرون الوسطى وما تبعها ، وفي هذا تخلٍّ عن صفته عربيا شرقيا ..

ويشير الدكتور (سعيد علّوش) في معرض كلامه عن علاقة تاريخ الأفكار بالأدب المقارن الى (توفيق الحكيم) فنسأل كمقارنين ـ بكسر الراء ـ عما كشفته عقليته العربية وهو يحاور شخصا اوربيا بائسا ، التقاه في باريس ، إبان الأزمة الاقتصادية التي كادت تعصف بالنظام الراسمالي في الغرب ، عام ١٩٢٩ ؟ ما الذي أوحاه (إيفان) ذلك الشخص الذي التقاه (توفيق الحكيم) في الواقع ؟ أم كان من صنع خياله ؟ ، ما الذي أوحاه الى مؤلف « عصفور من الشرق » حول مسألة الفقر والغنى ، وأين وجد العلاج لهذه المعضلة الشائكة ؟ فهل صحيح بأن الشرق قد عرف حلها ؟!

لقد كان حلا ميتافيزيقيا ما طرحه (توفيق الحكيم) ، فلا عجب ان يأتي ذلك من فنان حالم قدماه على الأرض لكن افكاره لم تمس نبت هذه الأرض بكل دقائقها وتفصيلاتها ، واهدافها .

* * *

٣ ـ أما القسم الثاني من كتاب الدكتور (سعيد علّوش) فقد قسمه الى أربعة فصول : تحدث في الفصل الأول منها عن « سيميائية التأثير » حيث يصف الاتجاهات الثلاثة التي تسيطر في نطاق الأدب العربي ، هذه الاتجاهات التي حصرها المؤلف في ثلاثة فروع : « أ ـ ما قبل التأثيرات ، وتشمل كتب الرحلات ، ب ـ والتأثيرات المتبادلة التي قسمهابدورهـا الى صغرى وكبرى ، جـ ـ ثم ما بعد التأثيرات » .

ويتبنى الدكتور (سعيد علّوش) في مسألة التأثير فكرة الباحثة الأمريكية (أنّا بالكيان) التي تلاحظ ان « اغلب اكبر الاعمال الادبية ليست أصيلة تماما ، فهي تعتمد على مصادر اخرى أوجدها آخرون ... » ويرى هذا الباحث ان « لا غرابة ان يبحث عن مكونات الانتاج الأدبي عند دانتي وشكسبير وطه حسين خارج فضاءاتهم الأدبية ... فالتأثيرات تتخذ عدة اشكال في ظهورها ، وهي مباشرة وتاريخية في فترة النهضات

الأدبية ، وهي ضمنية في فترة ازدهار الآداب ... »[11] .

ويخلص من ذلك كله الى تثبيت أمر مهم في دراسة التأثيرات هو « ان حجم دراسة التأثير والتأثر في الأدب العربي يفوق حجم باقي مكونات الدرس المقارن . وهذا ما يجعل حقل ملاحقة التأثيرات حقلا إشكاليا ، يتطلب معارف موسوعية تمكن من الالمام بظواهر التأثير والتأثر بشكل فعال ... »[12] .

ونستطيع ان نستنتج من كل ما ذكره الدكتور (علّوش) في القسم الثاني من دراسته المقارنة بأنه من مناصري مدرسة التأثر والتأثير . وقد خصص بعض الفصول في هذا القسم لمناقشة امور تطبيقية عني بها دارسو الأدب المقارن في اوربا وامريكا ، الا وهي « مسألة تأثر دانتي بالمصادر العربية ـ الاسلامية » ، هذه المسألة التي سنقف عندها في بحثنا ، مرجئين الحديث عن سواها الى فرصة اخرى ، لأن المجال هنا لا يساعد على ذلك .

لم يكن كشفا جديدا ما قاله الدكتور (سعيد علّوش) في هذا الفصل الذي وسمه : « المصادر العربية للكوميديا الالهية » ، وهو الذي عاب عليه الدكتور داود سلوم[13] انه لم يأت بشيء جديد في المقالة التي خصصها لـ « دانتي ومصادره العربية » ، و « أن الدكتور داود سلوم لم يصنع أكثر من التجميع للآراء المبعثرة كما تظهر من خلال عرضه التاريخي » ، إلا ان الدكتور (علّوش) وهو يلخص « العرض التاريخي » ذاك ، قد فاته ان يذكر المصدر الذي استقى منه الدكتور داود سلوم ، وهو كتابنا : « دانتي ومصادره العربية ـ الاسلامية » الذي صدر عن وزارة الثقافة والفنون ببغداد عام ١٩٧٨ في سلسلة الموسوعة الصغيرة برقم (٧) ، هذا الكتاب أشار اليه الدكتور داود سلوم في غير موضع من بحثه[14] ، وفي كتابنا هذا كنا أول من ذكر الدراسة الرائدة للباحث الفرنسي (إ. بلوشيه) ، معطين من ذلك عرضا وافيا لمحتوياته[15] .

ان الدكتور (علّوش) لم يأت بجديد أيضا في دراسته عن (دانتي ومصادره العربية) ، ما عدا تلخيصات لما كتبه باحثون قبله ، مثل الدكتور عبدالرحمن بدوي ، وعزيز سوريال عطية ، ومحمد جابر عصفور ، غير انه وقع في خطأ مبين حين قال « ويسود الافتراض بأن الأفكار الشرقية انتقلت الى دانتي بواسطة (ساندينو) و (سيرولي) ... » ـ انظر كتابه السابق ص ١٩٣ ـ . فكيف حصل ذلك ؟ كيف نقل (ساندينو) الاسباني و (تشيرولي) الايطالي الأفكار الشرقية الى دانتي ؟ وهما اللذان توصلا الى النتائج التي وصل اليها (بلاثيوس) ، توصلا اليها عام ١٩٤٩ في اكتشافهما الترجمات الثلاث لقصة المعراج ، الاسبانية ، اللاتينية ، الفرنسية ، ان البعد الزمني الذي يفصل بين دانتي [ولد ١٢٦٥ ـ ١٣٢١ م] وبين هذين العالمين ـ بكسر اللام ـ هو اكثر من ستة قرون .

هوامش :

(١) رينيه ويليك ، مفاهيم نقدية ، ترجمة د. محمد عصفور ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ص ٣١٠ ـ ٣١١ ، شباط ١٩٨٧ .

وانظر ايضا مقالة الباحث (الكسندر ديما) : تطور علم الأدب المقارن ، في مجلة الثقافة الأجنبية ، المجلد (٢) عام ١٩٨٥ ص ٦ ترجمة د. محمد يونس عن الروسية ـ وزارة الثقافة والاعلام في الجمهورية العراقية .

(٢) منذ الدراسة الرائدة لـ (روحي الخالدي) : « فيكتور هوغو ، او علم الأدب بين الافرنج والعرب ـ عام ١٩٠٤ ـ » . انظر د. حسام الخطيب : روحي الخالدي ، رائد الأدب العربي المقارن ، ضمن « سلسلة إحياء التراث الفلسطيني (١) » الطبعة الاولى ، عمّان دار الكرمل ، ١٩٨٥ ؛ ودراسة الدكتور ابراهيم سلامة في اوائل الخمسينات : « تيارات ادبية بين الشرق والغرب ـ خطة ودراسة في الأدب المقارن ـ انظر : د. رجاء عبدالمنعم جبر ، الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق ، ١٩٨٦ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣) د. سعيد علّوش ، إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي ـ دراسة مقارنة ـ الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ ص ٧ ، عن المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب .

(٤) يشير د. سعيد علّوش الى ظهور كتاب « إميل كاييت » بفلادلفيا في الولايات المتحدة حول تاريخ الافكار سنة ١٩٤٣ ، كما اهتمت الجامعات السويدية بتدريس « تاريخ العقائد » وكان « تاريخ الأفكار » يدرس في المانيا كما يدرس « علم الايديولوجيا » في الاتحاد السوفييتي انظر : « إشكالية التيارات والتأثيرات الأدبية للدكتور سعيد علّوش ص ٧ » .

(٥) انظر : عبدالمطلب صالح ، مباحث في الأدب المقارن ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٨٧ ص ١٣٢ .

(٦) هنري روديه ، الأدب المقارن وتاريخ الافكار ، ضمن : محاضر

المؤتمر الوطني الأول للأدب المقارن ، ١٩٥٦ ص ١٩ ، النسخة الفرنسية ، ديدييه ، باريس .

(٧) يقول (بول فان يتيكن) : « تسمى بالتاريخ العام للادب ، او بالأدب العام طائفة من الابحاث تتناول الوقائع المشتركة بين عدد من الآداب ، سواء في علاقاتها المتبادلة او في انطباق بعضها على بعض ...

وواضح ان الأدب العام لا يريد ان يحل محل التاريخ الادبي لمختلف الشعوب ، ولا ان يحل محل الأدب المقارن ، فانما هو يمشي الى جانبهما ووراءهما ، يبني مركبًا آخر مختلفا في نموذجه عن مركباتهما » ـ الأدب المقارن ص ١٧٨ و ص ١٨٢ ، ترجمة سامي الدروبي عام ١٩٤٨ .

(٨) د. سعيد علّوش ، اشكالية التيارات ص ٢٢ . نقلا عن (نقولا زيادة) في الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع/بالفكر العربي في مائة سنة/ط : الجامعة الامريكية/بيروت/١٩٦٧ ص ١ .

(٩) د. سعيد علّوش ، المصدر السابق ص ٢٩ .

(١٠) المصدر السابق ص ٣٠ .

(١١) المصدر السابق ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

(١٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(١٣) في مقالته : إثر قصة المعراج والثقافة الشرقية في ملحمة دانتي ، مجلة الجامعة ، الموصل العراق ، العدد ٨ السنة ١٩٨٠ ص ٢٨ .

(١٤) انظر د. داود سلوم ، دراسات في الأدب المقارن التطبيقي ، حيث ادرجت المقالة السابقة فيه ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ، منشورات وزارة الثقافة والاعلام ، سلسلة دراسات (٣٥٤) ١٩٨٤ .

(١٥) انظر كتابنا السابق ص ٥ ـ ٢١ . ويزعم الدكتور صلاح فضل بان الاستاذ عبداللطيف الطيباوي « قد نبّه الى ان المستشرق الفرنسي الاستاذ (بلوشيه) كان اول من اشار الى اصل الكوميديا الاسلامي ... » ، انظر : تاثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي ص ٤ ـ ٥ دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٠ . ولقد رجعنا الى كتاب الاستاذ عبداللطيف الطيباوي ، محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، الذي ذكره الدكتور صلاح فضل لاسناد زعمه ذاك ، فلم نجد في الفصل المعنون : « تاثير الاسلام على دانتي » من ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩ ، اي ذكر لبلوشيه .

الدكتور ا . حميحوف

الترجمة الى العربية ومسائل دراستها

خلال ربع القرن الاخير ترجم الى العربية العديد من مؤلفات كتاب وشعراء اذربيجانيين ، منها ما ترجم في أذربيجان نفسها ، ومنها ما ترجم ونشر في الاقطار العربية . وتحقق بذلك تعريف الادب الاذربيجاني والثقافة الاذربيجانية باللغة والثقافة العربية التي كانت في الماضي البعيد على اتصال بالثقافة الاذربيجانية ، وقد استعان بها كتاب ومفكرو اذربيجان ليس في اغناء المعرفة والعلوم حسب ، بل وفي التاليف ايضاً .

وفي هذا العمل الابداعي اضطلع المترجمون العراقيون بدور مهم ، فكانت مبادراتهم بمثابة مساهمة في التعريف والتقريب وتعميق الصلات الثقافية بين شعبي البلدين . وبالمقابل ، ثمة عمل جاد جدير بأن يشار اليه ، في مختلف مجالات الدراسات والبحوث العلمية والادبية ، للمستشرقين الاذربيجانيين ، كتراجم القصص والاشعار من العربية الى الاذربيجانية التي نشر بعضها في الصحف وصدر البعض الاخر في كتب نشرت في الاتحاد السوفيتي ، الى جانب رسائل (اطروحات) للدكتوراه ، في التاريخ واللغة والادب والاقتصاد والعلوم ، أُعدت ونوقشت في جامعة باكو (حيث توجد كلية للاستشراق تضم قسماً للعربية) وفي اكاديمية العلوم الاذربيجانية (التي يعنى أحد معاهد الابحاث فيها بالدراسات العلمية المكرسة للعربية وآدابها والثقافة والعلوم العربية) .

في عام ٥٩ ـ ٩٦٠ بدأت في باكو المبادرات الاولى للترجمة من الاداب الأذربيجاني الى العربية . ونشرت باكورات هذه التراجم التي قام بها سنان سعيد ، وتمثلت في عدد من الدراسات (السير الادبية) المكرسة لشعراء وكتاب آذربيجانيين من الكلاسيكيين والمعاصرين ، الى جانب تراجم للشعر والقصة ، صدر منها (الأيادي الودية / انطولوجيا شعرية /عن دار (آذر نشر) عام ١٩٦٤ (الاب والابن) /مجموعة قصصية للكاتب سليمان رحيموف/صدرت عن دار التقدم في موسكو عام ١٩٦٥ . وفي هذه المرحلة كان المترجم قد انجز ترجمة ملحمة (الابناء والدروب) المكرسة للنضال التحرري للشعب الجزائري وهي للشاعر بختيار وهاب زاده ، الى جانب نماذج بارزة من قصص الكتاب الآذربيجانيين منها قصص (لم تصل الرسالة) و (عريضة الماء) و (صندوق البريد) و (التمثال الصقيع) . ونشر للمترجم ، بعد عودته الى وطنه ، كتاب (اغنيات آذربيجانية الى بلاد العرب / منشورات وزارة الاعلام العراقية عام ١٩٧١ ، وتراجم شعرية في الصحف والمجلات نخص بالذكر منها قصائد لرسول رضا نشرت في (الاقلام) و (آفاق عربية) .

ونقل الى العربية في العراق ، وبعض الاقطار العربية ، وفي آذربيجان نفسها ، مزيد من الاعمال الادبية ، وبالتالي توفرت مادة يمكن أن تخضع للدراسة والتقويم . وهكذا اختارت الباحثة فريدة عزيزوفا لاطروحتها موضوع الترجمة من الادب الاذربيجاني الى العربية تناولت فيها المسائل ذات الاهمية العلمية في دراسة الاسلوب الذاتي وتشخيص منحى وابداع المترجم من الناحيتين الادبية واللغوية .

ان الترجمة الادبية شكل للعلاقات الادبية بين الادبين الاذربيجاني والعراقي . وعليه فان دراستها تشمل تقديم الظروف التاريخية للصلات الادبية والتقاليد العامة لتطويرها . في الاستنتاج المتصل بهذه المسائل يمكن الاعتماد على اصدارات دار التقدم السوفيتية لنشر الكتب وعلى تعريب قصائد اشهر شعراء وكتاب آذربيجان مثل صمد وورغون وسليمان رستم ورسول رضا ومحمد راحم وعمران قاسموف وحسن سيد بيلي من قبل سنان سعيد

وعبداللطيف بندر اوغلو وميشال سليمان ويوسف عبود ووصفي بني والآخرين . في نهاية الستينات وفي السبعينات اكتسبت القصة الطويلة لسيد بيلي وقاسموف بعنوان (على الشواطي البعيدة) مكاناً خاصاً بين هذه الاعمال المترجمة . هذه القصة الطويلة تصف ارادة وبطولة الرجال المناضلين ضد النازية التي يمكن مقارنتها بظروف العدوان الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني .

اما قصة (ابشرون) لمهدي حسين فتعكس طبيعة العامل الجديد الذي يشتغل في حقول النفط بنشاط عملي قريب من طبيعة عمل العمال العرب في قطاع الصناعات النفطية .

ومن خلال مقارنة نماذج تعريب القصص والقصائد الاذربيجانية يمكن القول ان ترجمة المبدعين العراقيين تتميز بين الترجمات العربية الاخرى من ناحية القدرة على نقل الأسلوب الذاتي للمؤلفين كما هو في الاصل ويرجع هذا التميز الى اعتماد المترجمين العراقيين على اللغة الاصلية والترجمة منها مباشرة وليس عن طريق لغة اخرى وسيطة .

في الترجمة تلفت النظر ، السمات القومية والذاتية . وهنا تجدر الاشارة الى ان تعريب اشعار رسول رضا من قبل الدكتور سنان سعيد نجح في المحافظة على مضمون النصوص الشعرية بدقة متناهية فقد اختار لمفرداتها من العربية مايتماثل معها في التعبير والايحاء والايقاع الذي ورد في الأصل ، فبدت القصائد المترجمة كما لو كانت قد نظمت بالعربية أصلاً . وفي السطور التي تحتوي الفاظ اللغة الدارجة تستخدم امكانيات اللغة العربية الفصحى واحياناً يحدث التقليص للكلمات العامية الصرف . ان ترجمة الدكتور س . سعيد هي أنموذج في نقل اسلوب الشاعر من لغة الى اخرى وهي ظاهرة في مثل هذا الاشعار .

تشمل دراسة مسائل الترجمة بحث الخصائص الاسلوبية في تعريب القصص الطويلة لكتاب آذربيجان المعاصرين عامة ولاخوى رستم ومقصود ابراهيم بكوف خاصة . ان النمط الروائي لرستم يتميز باستخدام الجمل القصيرة في قصة (ما كان احسن من الاخ) - المترجم خيري الضامن - والقصص الاخرى كما يلاحظ ان ترجمة هذه القصص تتميز بنفس الكيفية ونرى ان المترجم لجأ الى بعض التغييرات التي كان يجب الا تخرج عن دائرة افكار المؤلف ولا تؤدي الى ادخال التعابير والمصطلحات الجديدة وكذلك تقليصها . ولكن - في تقديرنا - فان تغيير تسمية القصة (الشارع الجبلي) لرستم ابراهيم بكوف (الشارع رقم ٩) وتغيير اسم (ميشوبا) بموسى / حسب رأي الباحثة الاذربيجانية ادى الى فقدان الهدف والغرض الذي قصدة القاص ، من ناحيتين : أولا في منطقة المدينة حيث يقع هذا الشارع وهو ليس شارعاً بسيطاً ، بل شارع جبلي تجري به عملية تحرير السكان من التقاليد القديمة بطريقة معقدة .

وثانياً يعني هذا اسم (ميشوبا) المسيح وسببه يعود الى اوزار الحرب العالمية الثانية اذ اشترك بطل القصة في المعارك الطاحنة واصيب اصابة بالغة. أما اسم موسى في نص القصة المترجم الى العربية فلا يعبر عن هذه الحالة . مع ذلك نجح المترجم في تعريب قصص الاخوى لرستم ومقصود من خلال انعكاس الاتجاه الجديد الذي يشاهد في الادب الاذربيجاني الحديث ، والذي يمثلة القاص آنار والجين واكرم ايليسلي وفرمان كريمزادي . وقد أصبحت ترجمة القصة الطويلة للقاص فرمان تحت عنوان (المعبر الجبلي الثلجي) موضوعاً لدراسة تعريب الاسلوب الذاتي في اداء التغييرات النفسية بالروايات .

يعنى المترجم يوسف عبود بحفظ المبادىء الرئيسية لتقديم مونولوج شخصيات القصة وهي ذات أنواع مختلفة : تفكيري وتأملي وحواري وتذكاري - التي تسهم في خلق مناظر الأوقات المستمرة وحوادث الماضي والحاضر . وجدير بالاشارة ان المترجم نجح في تجسيد العالم الداخلي والانعكاس النفسي لشخصيات القصة وابراز صورهم الادبية . احياناً يُستفاد من تكرار الرموز الخاصة للشخصية مع تفاصيلها التي تساعد في ادراك طبائعهم . ومن المعروف ان القاص يعتمد على صلة الشخص مع الطبيعة في كشف معنوياته وامكانياته ووضعه الداخلي . وليس من قبيل الصدفة تسمية القصة المترجمة بـ (المعبر الجبلي الثلجي والدموي) التي يرى القارىء من خلالها ان الطبيعة هي وسيلة نقل طبائع الشخصيات ومرآة عالمهم سيكولوجياً : فالجبال المرتفعة الحصينة مثلاً تمثل الشجعان الأباة . ولقد بذل المترجم اقصى جهوده لتعريب النصوص الاصلية دون ان يبتعد عنها كثيراً وذلك بايجاد الانماط المختلفة اعتماداً على المعاني العربية وغنى مفرداتها .

ويمكن القول ان الخصائص الاسلوبية الذاتية تؤدي الى بيان مدى دقة المترجمين والى اجراء الدراسات الجديدة التي تكشف ايجابيات هذا العمل المبدع ونواقصه وتجدر الاشارة الى توسع شبكة وحركة الترجمة بين آداب شعوب العالم في الاقطار العربية عامة وفي العراق خاصة . يتضح ذلك في نشاط دار المأمون للترجمة ودور النشر الاخرى الامر الذي يسهم في الانفتاح على ثقافات العالم والنقل منها واليها من خلال ترجمة الروائع الادبية . وفي هذا المجال خليق بنا ان نذكر بالتفكير والتجليل كل من ترجم من والى العربية من كلاسيكي العرب والعالم .

راحي بوجوفيتش

العربي في الشعر الشعبي اليوغسلافي

عندما يجري اليوم الحديث عن أثر ادب او ثقافة ما في ادب أو ثقافة اخرى علينا ، في باديء الامر ، الانتباه الى حقيقة وجود عدد من المتشابهات في الآداب المختلفة . ونحن كثيراً ماتقف أمامها ـ قبل ان نغوص في بحر من الحقائق ـ وقفة الحيرة والانذهال . الا ان الباحثين على صعيد الادب قد وصلوا في هذا القرن الى مواقف واستنتاجات تفتح امامنا نوافذ تطل على مناظر جديدة لم نكن نتوقعها من قبل . ومع المنهاج المقارن قد اصبحنا نعي ضيق الدنيا ، اذ انا بمنهاج دراسة الرموز الادبية او بمنهاج Typology قد ادركنا وحدة العالم الثقافية الى حد لم نكن نتصورها من قبل . وقد اشارت ـ بالخصوص ـ المدرسة الروسية (جيرمونسكي بوبتلوف ومليتينسكي ، على سبيل المثال)[1] في مجال الفلكلور بان كثيراً من الحوافز (motives) وحتى الانماط (Type) نجدها عند مختلف الشعوب والتقاليد وتعود الى مراحل لابد للانسانية من اجتيازها ، أي ان تأثر الثقافات بعضها ببعض ، وضمنها الآداب ، يتوقف على ما يمكن تسميته بالقواعد العامة لوظيفة الادب ، وسيكون التأثر او الاثر اقوى او اوضح اذا كان بين أدبين وثقافتين أوسع لهذه القواعد العامة وعلاقات اكثر مباشرة بينهما ، أما النظر الى مجال علاقات الشرق والغرب فقراءة اعمال الروسي « كونراد » ستكون مفيدة وملهمة .

أظن ان مجال الادب كان يشكو في القرون الماضية ، القرون التي سبقت عصر الانفتاح ، من وضع عدة عراقيل أمامه لحمايته من التأثيرات التي تأتي من الثقافات الاخرى باستثناء بعض الظواهر الادبية التي تعود جذورها الى الادب الشعبي (الفلكلور) . واما الادب العربي فهذا الاثر معترف به من قبل الباحثين الجادين[2] وهذا ما يتعلق بالادب الفني الذي كان على الدوام تعبيراً عن التذوق المفقود ، ان صح القول هكذا .

وفيما يتعلق بالادب الشعبي (الادب الشفوي) فهو ـ على الدوام كذلك ـ يهرب من « الرقابة الرسمية » ، وبذلك يحتفظ بنماذجه الادبية والثقافية الشعبية . وعلى هذا المستوى يمكننا متابعة تبادل الثقافات والآداب . ويمثّل الادب الشعبي اليوغسلافي الذي يكون ويتكون في منطقة كانت دائماً نقطة ملتقى الثقافات انموذجاً اصيلاً . وفي باديء الامر نرى في هذا الادب صفات شرقية ـ دون ان ننظر الى الادب الذي كان يتكون بين المسلمين اليوغسلاف بطريقته ـ وكما نلتقي فيه ببطل اسمه « العربي » وفي بعض الاحيان يضاف الى هذا الاسم صفة « الاسود » . ويظهر هذا البطل « العربي » او « العربي الاسود » في مستويين فلكوريين : في القصص الشعبية الخرافية ، وفي القصائد الحماسية (الملحمية) الشعبية والاغاني ، أي في النثر والشعر .

وفي كل من هذه الاصناف الادبية التي يظهر فيها بطلنا العربي نجد بجانبه شتى الحوافز و « العناصر الشكلية » (Formula) . حسب تسمية « لورد » ، المتشابهة والمتعلقة بالحضارة الاسلامية بشكل عام . ومن هنا تطرح الاسئلة العديدة التي قد بدأ علم الفولكلور بتحليلها وحلها في القرن الماضي .

وانطلاقاً من « مورفولوجية » « بروب » (ترجم هذا الكتاب الهام الى العربية في عام ١٩٨٦ تحت عنوان مورفولوجية الخرافة بمجهود ابراهيم الخطيب) تعتبر وظيفة البطل (الشخصيات) من

اهم عناصر النص الفلكلوري اضافة الى الحوافز التي شرحها أوسع شرح واعطاها اكثر اهمية (Aarne — Thompson)[٢] . واذا يمكننا القول ان اكثر الحوافز المتعلقة بالبطل العربي تتكرر وتتغير تغيراً - حسب قواعد نظرية الفولكلور - من حالة لاخرى . وبذلك تحليل وظيفة البطل (function of hero) يوفر لنا معلومات ومعرفة تسهل لنا فهم الادب الفولكلوري كنوع مهم من النشاط الفكري والفني . واذا القينا نظرة الى وظيفة العربي في القصة والشعر اليوغسلافي[٤] نلاحظ لاول وهلة ان هذه الوظيفة ليست موحدة من ناحية ادائها الفني لان العربي يظهر فيها بثلاث وجوه او وظائف . ويظهر العربي في القصة كساحر او شخص ذي قوة خرافية . ويظهر في الملحمة كبطل شجاع "نتعرف في شجاعته - في بعض الاحيان - على شيء من الخرافة . واما الوجه الثالث والوظيفة الثالثة فهي متعلقة بظهور العربي في الاغاني التي يلعب فيها دور العريس او مايشبه ذلك . غير اننا نرى في هذا الدور - بوضوح - ظاهرة خرافية كذلك اي خصائص العربي تميل ميلاً واضحاً الى هذه الميزات التي كان يمتلكها الآلهة تحت الارض (مثال الاله « هفيست » او « بوسيدون ») .

ونظراً الى الخصائص العامة التي يتميز بها هذا البطل العربي فيمكننا القول ان في شخصيته نوعين من المعاملة : احدهما الخرافي ، وهو اقدم استعمالاً في الادب . وثانيهما التاريخي اي الواقعي وهو احدث استعمالاً في الادب .

وعندما نتخذ تحليل المضامين التي يشارك فيها البطل العربي بدقة وانتباه ، فهناك ٢٠٠ قصيدة تقريباً واكثر من ٢٠ قصة ،[٥] يمكننا ان نستنتج بان العربي يرث وظيفة احد الاشخاص الخرافيين او وظيفة التنين . وقد تعود هذه الوظيفة الى مضمون قصة يشارك فيها مثل هذه الشخصية الخرافية بدور اختطاف النساء و بالخصوص العذارى . ونجد هذه القصة بانواعها المختلفة في السرد في مختلف البيئات الثقافية ، خاصة في الحضارة الاوربية وحتى نصطدم بها في حكاية مسيحية عن الولي « جورج » الذي يبارز التنين . وكما قد نجد نوعاً من هذه القصة التقليدية في وشم على ايادي الفلاحين المصريين ، اذ يكشف الوشم مبارزة ابي زيد الهلالي الحية .

غير ان لسرد القصص الشعبية والملاحم قوانين[٦] تنبع قواعدها من طريقة نقل هذا الادب (الشفوي) وظروف محلية واجتماعية (دينية) وتاريخية . وتبدل على ذلك النماذج الشعرية في الادب الشعبي اليوغسلافي بشكل اوضح . وسنبدأ عرض شخصية العربي من خلال الشعر الغنائي لان بعض الباحثين يظنون هذا الشعر أقدم تاريخاً من الملاحم او شعر الحماسة - كما يسميه العرب في الشعر الفني « الرسمي » وقد يبرهن على ذلك استخدام وظيفة العربي في الشعر الغنائي الشعبي اليوغسلافي . فان هذه الوظيفة لم تتغير كثيراً واننا نرى العربي يأخذ او يخطف فتيات (عذارى) او تقول لنا الصور الشعرية الغنائية ، وفيها الكثير من عناصر Formula ، ان الفتيات ينتظرون هذا الخطف متأهبات للمصير المرّ . ولكن في معظم الاشعار الغنائية يبدو لنا ان الطبقات الخرافية قد جرى تحولها - حسب الظروف التاريخية - الى الرواسب الخرافية (لانفهمها دون قراءة دقيقة) لان العربي لا يخطف بل يحصل على فتاة بمهارته : في قصيدة « المدللة ميريما » قد غرست الام امام دارها شجرة وحينما نمت واستطالت اعلنت الام بانها ستقدم ابنتها لمن يقدر على ان يجتاز بسهمه قمة هذه الشجرة ولا ينجح في ذلك الا العربي .. وبالجانب لمثل هذه المهارة الشجاعة فهناك مهارات اخرى تتميز بها التقاليد الشرقية وهي - على سبيل المثال - فتح صندوق واعمال سحرية اخرى يقوم بها العربي الذي في معظم الاحوال يحمل صفة « الاسود » ما يدل على علاقته بالآلهة الذين يعيشون في احشاء الارض . والناظم الشعبي كثيراً مايبني مضمون نظمه الشعري على تضارب لونين اساسهما في حنايا الخرافة والمتضاربات الثنائية : الابيض والاسمر[٧] . وفي القصيدة بعنون « يقبل العربي الأسمر حبيبته البيضاء » نقرأ هذه الابيات :

تهدي البقرة السوداء حليباً ابيضُ
تبيض الدجاجة السوداء بيضة بيضاء
ويقبل العربي الأسمر حبيبة بيضاء .

واما بالنسبة الى استخدام اللون الأسمر لاهداف خرافية فنجد هذه الظاهرة كذلك في السير الشعبية العربية : فغراب البين لونه اسود ، وصفة الاسود مستعملة عند الابطال ابو زيد الهلالي (نتذكر قصة ولادته يلعب فيها لون الاسود دوراً خرافياً) وعبد الوهاب ، ابن الاميرة ذات الهمّة ، وعنترة وبعض الابطال في سيرة السيف ذي يزن . وهناك باحثون يعتبرون بان المصريين والاثيوبيين يمثلون آلهة العالم تحت سطح الارض .

وطالما نحن نتحدث عن هذا الدور الخاص بالعربي الاسود في الشعر علينا التفات النظر الى القصة لان وظيفته ودوره فيها

متشابهان لما يقوم به هو في الشعر فيتميز العربي الأسمر في القصة بمهارته السحرية قبل كل شيء ولا يذكر اسمه دون هذه الصفة « الأسمر » والعربي الأسمر هو صاحب الختم الخرافي وله علاقة باغراض سرية وسحرية (مثلاً بالشعرة السحرية) . ومن هذه الناحية فان وظيفة العربي سحرية خالصة .

وما دامت وظيفة العربي تتردد في الشعر الشعبي الغنائي والقصة الشعبية بين العناصر السحرية والعناصر الواقعية التاريخية لان المبدع الشعبي ينقل - مع انه يختار كذلك - عناصر ونماذج خرافية (حسب « يونغ » archetype) او يتحدث عنها عن طريق الوعي المشترك . ولكن مهما يكن فعلى اساس سير التاريخ وتطور المجتمع ووعيه يزول الوعي المشترك المختلط بالخرافة تدريجياً امام الواقع ويأخذ الوعي التاريخي مكانه تدريجياً ويجد اصطدام المبدع هذا مع الحقيقة صدى في ابداعة فيخلط هو الحاضر بالماضي وبالعكس . ووظيفة الابطال - مع انها تتعقد بعض الشي لأن العناصر الخرافية - لاتتغير وانما يتغير من يقوم بها . وابتداء من « بروب » الى « مليتينسكي » فليس هناك شك في ان الوظيفة عنصر غير متغير (نسبياً) ، اي انها مستقرة الاستخدام ، بينما الابطال يتناوبون اويتغيرون باسمائهم[٨] . وهذا العنصر من عناصر الابداع الشعبي المهمة متغيرة دائماً . وحتى في الوظيفة التي يقوم بها العربي نرى تأكيد ذلك :

فالعربي يرث وظيفة احد الألهة . وبعد ذلك ، وحسب نشوء الادب الشعبي وتقربه في سيره من الواقع ، فان الماضي والحاضر يختلطان في شخصية العربي كما يختلط التاريخ بالخرافة . واذا قمنا بمتابعة الشعر الشعبي الذي يتحدث عن نضال الشعب من اجل تحرره من الاحتلال التركي فنرى ان وظيفة العربي تنتقل الى التركي المحتل مع التغيرات اللازمة - حسب سير التاريخ عناصر الوظيفة . وبذلك يتغلب التاريخ على الخرافة فتصل الى الادب الشعبي واقعية التعبير وكذلك الى الملحمة التي يعرّفها بعض الباحثين تعبيراً عن صراع شعبين او دولتين[٩] .

وكأن تطور الوظيفة هذا يتمثل بأوضح طريقة في الملاحم الشعبية اليوغسلافية حينما نجد وظيفة العربي مختلطة بعناصر مختلفة كثيراً لاتتلاءم وهذا المزيج في اداء الوظيفة مما يدل على تقارب الماضي والحاضر . و « يفقد » العربي صفته « الاسود » كلما تقترب الملحمة من الحاضر او من التاريخ . كما تستتر العناصر الخرافية في الوظيفة وراء تصرفات العربي التي يمكننا ان نرى فيها تصرفات يومية . ويتميز العربي في معظم الاوقات بشجاعته وطاقته البدنية ويبارزه في معظم الاحوال البطل الرئيسي للملحمة اليوغسلافية هو « كراليفتش ماركو » (ماركو ابن الملك) . وطبعاً ، من المتوقع ان العربي الاسود في الشعر الغنائي اليوغسلافي ليس له خصيم يبارزه . ولذا - بجانب الاسباب التي تم ذكرها - يتعرف القارىء في الملحمة الشعر اللحمي على عناصر خرافية بأسهل صورة . وهناك اكثر من ستين قصيدة يظهر فيها العربي مبارزاً مع انها ليست متناسقة تماماً من ناحية سرد المضمون ، لان نصفها يتوقف على المضامين التي تتحدث عن سجن احد الابطال وفيها يلعب العربي ثلاثة ادوار : دور الخصم ودور معاون السجان (وفي هذه الحالة بدلاً من العربي تظهر العربية)في دور ثانوي) . ويمكننا ان نفهم من وظيفة العربي في هذه القصائد بانه يرث بعض العناصر الخرافية من اله قديم جاء به السلافيون من مسقط رأسهم الى البلقان وهناك قصائد متعلقة بالمضامين التي يلعب فيها العربي دور مختطف العروس وذلك يذكرنا بوظيفة التنين في الشعر الغنائي . والجدير بالذكر ان هناك قصائد (١٢ قصيدة) يحكي مضمونها لنا عن مصير امراة (هي زوجة او اخت بطل يوغسلافي) اختطفها العربي بعد المبارزة بين العربي والابطال المحليين ثم تصفىٰ الامور وتنجو المختطفة (علينا ان لاننسى ان نظرية الملحمة تتطلب النهاية السعيدة) . وبطبيعة الحال فلا يجري سرد المضمون في كل قصيدة فتكون على الدوام « سعيدة » وينتصر البطل المحلي وتلك احدى القواعد التي يتميز بها الشعر المحلي لانه شعر التفاؤل . وكما نرى في هذه القصائد بان العربي احتفظ - ولكن بشكل متغير - بوظيفته التي تم ذكرها في تحليل الشعر الغنائي .

وكما ان هناك مجموعة ثالثة من القصائد الملحمية التي فيها وظيفة العربي اكثر واقعية وحينما نراه فارساً يركب حصانه السريع ويشارك في سباق الخيول (اريد ان اذكر في هذا المكان بطلنا « كراليفتش ماركو » يركب حصاناً اسمه بدوي - bedevije في لغتنا) . والعربي يحرص على ان يفوز في السباق ولذا يحتال اذا كان حرصه « مهدداً » .

وفي المجموعة الرابعة من القصائد الملحمية نشهد بوضوح

كيف تطورت الوظيفة من الخرافة الى التاريخ : فالعربي يدخل في هذه القصائد في قتال (صراع) مع الصعاليك (الحرامية) الذين يمثلون ، اثناء الاحتلال التركي ، قوة مقاومة غير ان في ذاكرة المبدعين مازالت العناصر الشكلية القديمة مغروسة غرساً عميقاً بالرغم من سير التاريخ وكما هو معروف من قبل فالادب الشعبي يقاوم الحقيقة باصلب طريقة . وسيأخذ التركي مكان العربي في الاشعار التي يعود قدمها الى العصور الثلاثة او الاربعة الاخيرة من تشكيل هذا الشعر .

ومن المهم ان نذكر هنا ان وظيفة العربي (الاسود) ، وقد حللنا مصدرها في بداية هذه الدراسة ، تسمي له الادوار التالية في الادب الشعبي اليوغسلافي : مختطف النساء والارقاء ، المبارز ، الملك ، المتنكر ، الجلاد ، ساعي السلطان والحرامي او القرصان . ويكشف لنا هذا الترتيب الذي جئنا به تطور الوظيفة من الخرافة الى التاريخ فيمكننا تمثيل هذه الوظيفة بخط أفقي يبتديء بنقطة نسميها مصدر الخرافة وينتهي بنقطة ترمز لتوطيد الفكرة التاريخية :

وبالاضافة الى هذا التنوع من ادوار الوظيفة فان هناك دور خاص قد يتحدث كثيراً عن وجه آخر للخرافة والادب الشعبي . وهذا الدور هو ان بجانب العربي تظهر - ولو يحصل ذلك نادراً - العربية. وسوف نترك تحليل هذه الظاهرة لمرة اخرى .

وتمثيلاً لادوار وظيفة العربي فقد رسمناها بخط افقي لاننا نرى في هذه الوظيفة وطرق استخدامها في تشكيل الملحمة بعدين متعاكسين يكشفان لنا تعقيد الفكر الشعبي ، اي وجود افقية وعمودية في هذا الفكر ان عمودية هذا الفكر تبتديء من نفس النقطة التي يبتديء منها الخط الافقي هي نقطة الخرافة وترتفع هذه العمودية الى مالانهاية ، الى احد الآلهة القدامى الذين كان يخدم عنده السلافة (الصقالب) القدامى . ولذا يمكننا أيضاح هذه العمودية بهذا الرسم البياني :

آلهة
الخرافة مختطف مبارز ملك متنكر جلاد
ساعي حرامي التاريخ

وليس تعقيد وظيفة العربي وطول افقيته وفكرة عموديتها الا دليل عما عاشته الملحمة من التجربة المضمونية والشكلية . والآن ، حينما اقتربنا من نهاية هذه الدراسة السريعة قد يطرح سؤال لاتنكر أهميته بالنسبة للفهم الجيد في نظرية الملحمة وهو : من يستطيع ان يكون بطلاً في الادب الشعبي (الشفوي) وخاصة اذا كان هذا البطل أجنبياً ؟ وابتداء من رأي « باياد » الفرنسي والى احدث الابحاث الفلكلورية (« بوتيلوف ، جيرمونسكي ، بروب ، لورد ») نجد ان الملحمة الشفوية - بصورة عامة - تعمل على اساس الحاجة الملموسة الى وجود طرفين (شخصين) يتخاصمان وعادة ينبع هذا التخاصم من الصراع المباشر الذي يجري بين الشعبين المجاورين ، بالاضافة الى ان الابطال يرثون خصائص وميزات الابطال الخرافيين الذي سبقوهم في التقليد الشفوي . ولكن حالة الملحمة اليونسلافية تعطينا تنوعاً مهماً على صعيد النظرية لاننا نعرف بان العرب والسلاف الجنوبيين لم يكونوا متخاصمين بصورة مباشرة بل غير مباشرة ، اي عن طريق وبواسطة الامبراطورية البزنطية[10] وكما ان هنالك طرق اخرى تعرفها كل ثقافة في احتكاكاتها بالثقافات الاخرى . علينا ان لاننسى ان الصقالبة (السلاف الجنوبيون) كانوا قد استخدموا الجيش البيزنطي في اشتباكاته الحربية مع العرب على الحدود العربية البيزنطية[11] وان الثقافة العربية الاسلامية كانت آنذاك تلعب دوراً مهماً في منطقة البحر المتوسط وأبعد من ذلك .

واما الطرق الاخرى المتعلقة بقوانين الاحتكاكات والتبادلات الثقافية فهناك امر لابد من ذكره في هذه الدراسة - ولو كان ذلك بصورة مختصرة جداً - وهذا الامر يشير الى استعمال آلة موسيقية وترية في اداء القصائد الملحمية وغير الملحمية عند اليوغسلاف (السلاف الجنوبيين) والعرب ، واسم هذه الآلة عند السلاف « غوسله » ومن المتوقع ان القاريء العربي المحترم قد اعاد الى ذهنه الربابة مع انها - حسب علمي - مازالت تُستعمل في البيئة البدوية ، في هذا الزمن الذي قد نسينا فيه تحت ضغط التكنولوجية الحديثة ان نحتفظ ببعض الامور التي تسهل لنا قبول المستقبل بأصح طريقة لان المستقبل يعني دائماً التفاهم بين الحاضر والماضي . وهذه « غوسلة » ذات وتر واحد ملفوف من عدة شعرات من شعر الحصان (اليوم دخلت التكنولوجية الحديثة هذا المجال ايضاً فاستبدل الشعر بالنايلون) وتنتج هذه الـ « غوسله » لحنا ذا نغم واحد ويتابع نغم المغني الشعبي الذي يغني عن الحوادث الحماسية . هنالك على شواطيء البحر الادرياتيكي رقصة شعبية يظهر فيها العربي كذلك كمبارز او خصيم[12] .

ويبقى لنا أمل شديد في ان الادب الشعبي (الفلكلور) يتيح لنا امكانيات عديدة في دراسة لاتحيط العلاقات الثقافية فقط بل كذلك

ما نسميه بالحياة الانفرادية وكما يعطينا هذا الادب مجالاً واسعاً لفهم اكمل لما ندعوه بروح الشعب وثقافته الخاصة التي بنيت ـ بلا شك ـ في جميع النماذج الثقافية منذ القدم .

هوامش

١ ـ تعتمد اعمالهم على ابحاث المدارس الفلكورية التي سبقتهم وبالخصوص على المدرسة الميثولوجية مع انهم يقدمون التاريخ بصورة خاصة .

٢ ـ هناك عدد من المؤلفين الذين يعترفون بدور العرب واشتراكهم في ذخيرة الادب العالمي مثل :

M. R. Pidal, Poesia arabe y poesia europea, Iv d., madrid, 1963,

N. Daniel, The Arabs and Mediaval Europa, 11 ed., CHicago — London, 1971,

B. Lewis, The Arabs in History, London, 1950, R. Blachere, Histoire de la literature arabe des origines jusqu a la fin du XV e siecle, T. 1—13, Paris, 952 — 1966.

A. Aarne — S. Thompson, The Types of the Folktale, FFC, No. 184, Helsinki, 1961, and see Motiv — Index of Foolk Literature, I — IV, Copenhagen — Blomington, 1955 — 1985.

٤ ـ حينما تستخدم في النص تعبير الادب اليوغسلافي فيحدد هو ـ قبل كل شيء ـ الادب المكتوب باللغة الصوبوكراتية وهي اللغة اكثر انتشاراً في يوغسلافيا .

٥ ـ يمكنكم ايجاد الاكثر في هذا الموضوع في :

Rade Bozovic, Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezckom podrucju, Beograd, 1977.

٦ ـ اهم مصدر في ذلك المجال كتاب .

A. Lord, The Singer of Tales. Cambridge, 1960. B. Nathorst, Genre Forme and Structrue in Oral Tradition. Temenos. Vol.3. Helsinki. 1968.

وانظر كذلك الى د . نبيل جورج سلامة ، التراث الشفوي ، دمشق ١٩٨٦ .

٧ ـ بروب ، المصدر المذكور .

٩ ـ راي Bayard. Veselovsky وغيرهما .

١٠ ـ A. A. Vasiljev. Byxance et les Arabes. Bruxelles. 1935.

١١ ـ هناك معلومات تاريخية تقول ان الصقالبة (السلاف) هاجروا الى آسيا الصغرى خمس هجرات : كانت الاولى عام ٦٦٤ حينما جاء ٥٠٠٠ سلافي الى سوريا واستوطنوا هناك . وعشرون سنة بعد ذلك اسكن القيصر البيزنطي « يوستينيان » مجموعة جديدة من السلاف وعدد منهم انتقلوا الى سوريا كذلك . وفي عام ٧٦٢ انتقل الى اسيا الصغرى اكبر عدد من المهاجرين اكثر من ٢٠٠ الف سلافي) وحدثت الاخيرة في القرن الثاني عشر حينما انتقل عدد كبير من السلاف الجنوبيين الى اسيا الصغرى .

١٢ ـ يأمل مؤلف هذه الدراسة المتواضعة بنقل اطروحة للدكتوراه « العرب في الشعر الشعبي اليوغسلافي » الى اللغة العربية ونشرها في اقرب وقت ممكن فستتاح بذلك فرصة للقارىء والدارس العربي للتعرف الافضل بمثل هذه المتشابهات بين الثقافتين : اليوغسلافية والعربية .

الدكتورة ايفا ملهوت ـ منحيتسكا

الدراما العربية بين المتفرج والرواية

عندما ازدهر الأدب المكتوب في الفترة الكلامية للثقافة العربية ، ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر ، كان المسرح ساحة كبيرة للارتجال . وكانت حياته تمضي بدون نص درامي . وصار عماده الرئيسي المتفرج والممثل ، وحولهما كانت تتنامى الأشكال العفوية للعرض والثيمة الدراماتورغية .

إلا ان عددا كبيرا من فناني الكلمة والاشارة تقدموا ، في العصر الوسيط ، الى الجمهور وليس من موقع الممثلين بل كناقلين للملحمة الشعبية العربية او ملاحم الأبطال او الشعر الملحمي كقصص الف ليلة وليلة الخ . وكان فنان تلك الحقبة راوية narrator حمل شتى الأسماء العربية ، الحاكي ، المداح . وفي هذه الوظيفة أقام صلة وثيقة مع الجمهور ، وبمساعدة صيغ خاصة من المبادرة شجع المتلقين على الاستماع الى رواياته ، كما كان يخاطبهم ، مباشرة ، اثناء الرواية وبذلك نسف الوهم الدرامي المخترع . وهذه الطريقة التي استخدمها انتحلت لها وبشكل مستقل ، في منطقة الثقافة الاوروبية اسم : تأثير الغربة البريختي .

وفي القرن التاسع عشر ابان عصر النهضة العربية ظهرت في أدب العالم العربي ، المحدث ، الدراما كنوع ادبي جديد في حين انزوى المسرح الارتجالي بكامل تقاليده الشعبية ، في ظل الحياة الثقافية آنذاك .

ولقد فهم خالقو الدراما الجديدة بأنها جزء من الأدب . وكانوا يكتبونها بلغة منمقة تعود الى أساليب الأدب القديم . في الوقت ذاته كانوا يجهدون في تناول المواضيع الكبرى . وقاسوا الماضي التاريخي ـ الاسطوري من المناطق التي يشغلها العالم العربي المعاصر ، بمعايير راسين وشكسبير . واذا عادوا الى فترات الازدهار والتدهور فهم قد خلقوا اتجاها كلاسيا محدثا في الدراماتورغيا العربية . ونذكر هنا بشكل خاص احمد شوقي وعزيز أباظة وعدنان مردم وخليل الهنداوي . والمتلقي ـ القارىء بل حتى المتفرج على الأعمال المسرحية لهذا التيار كان يلمس بأنها أعمال أدبية متماسكة داخليا إلا انها هياكل درامية مغلقة . وفي ايماءاتها الدرامية لم تحقق تواصلا مع الجمهور . وفي توجهات الكتّاب والتنفيذ المسرحي ، لم يسهم المتلقي في ذاك الفعل الدرامي ، أي اعادة خلق الماضي .

كذلك كانت مسألة اثارة الايماءة الدرامية احد المساعي الرئيسية للاتجاه الواقعي الدراماتورغيا العربية الذي نشأ في القرن التاسع عشر وما زال حيويا لغاية اليوم .

وشأن الحال في الكلاسية المحدثة وتطور الواقعية فاقت الكلمة الدرامية التخطيط المسرحي ، كما كانت الهيمنة للادب على المسرح . والدراما الواقعية العربية هي ، على الغالب ، عمل أدبي جيد يقرر فيه الحوار الحركة المسرحية . ومن ناحية العقدة والرواية كان يتم التقيد بقانون التصعيد الحدثي أي ما يسمى بالانعطافات الحدثية والذروة . رغم ذلك فالخاتمة تترك هامشا ضيقا للاتصال بالمتلقي . وهذا الهامش استغله أحد ابرز الواقعيين العرب نعمان عاشور في مسرحياته (الناس اللي فوق) و (سيما اونطه) وغيرها . فهو قد بدد الايماءة الدرامية . وأبطال هذه المسرحيات في عالمهم الروائي المغلق

يوجهون كلمتهم الأخيرة ، قبل مغادرة الخشبة ، الى الجمهور . وفيها يتم الايحاء للمتفرجين بالتطابق بين النزاعات الاجتماعية ، خاصة الطبقية ، للعالمين المقدم ، والآخر الطبيعي . ويأخذ بالنهج ذاته هارون هاشم في (السؤال) ووليد اخلاصي في (كيف تصعد دون ان تقع) .

ولم يتم التواصل على نطاق اكبر ، بين الجمهور والخشبة إلا حين حصلت التحولات في صلب الدراماتورغيا العربية والتي بدأت في السبعينات . وقد نبذ المجددون ، أولا ، مبدأ المحاكاة المنطقية للواقع والسعي الى اثارة الايماء الدرامي لغرض خلق ابتكاري اكثر حرية . وفي تكوين المسرحيات ابرزت مسألة التطويع المرن لعنصري الزمان والمكان كذلك خلخلة النظام السببي للأحداث . وهكذا أخذ أبطال الدراماتورغيا يتحركون بحرية في مختلف العصور التاريخية ، وبصيغة واحدة جرى احتواء ماضي وحاضر العالم العربي ، مثلا في (باب الفتوح) لمحمود دياب او (غفران) لعز الدين المدني . ولقد تم تحرير البطل الدرامي من قيود الزمان والمكان ، بالدرجة الرئيسية ، عندما جرى تدخل أنواع أدبية اخرى في الدراماتورغيا .

ويكتب فلاديمير فرولوف محددا التحولات الطارئة على الدراماتورغيا في العالم خلال القرنين التاسع عشر والحالي : « ظهر كتّاب مسرحيون ملحميون ودراميون وغنائيون يخلقون أعمالا تربط الغنائية بالملحمة ، وبذلك عملوا على ظهور خصائص شتى للأنواع والأصناف الأدبية »[1] .

ويمكن ان تكون الدراما العربية التي تأخذ بمبدأ (الابتكار الحر) تصويرا نموذجيا لهذا الرأي . فمن الغنائية تستمد هذه الدراما لغتها القائمة عند حدود الشعر والنثر المشبع بالشاعرية .

وفي الملحمة يجري الأخذ بالمفهوم العام للتشييد والقائم على مبدأ الوصل الحر للمشاهد والأحداث ، وكلها ذات أسماء مجازية ، اللوحة ، المرحلة ، المحطة ، وغالبا ما نلقى عناوين ثانوية للتأليف ، والأكثر من ذلك تعيد الملحمة الدراماتورغيا الجديدة شخصية الراوية العربي الذي يربط أجزاء من البنية الدرامية في كل واحد . وهذا الراوية يعلن عن المسرحية ويتكلم عن عقدها الرئيسية ، كما يشرف على تبديل المشاهد ويتدخل في الحدث أحيانا . وقد تحمل شخصية الرواية شتى الأسماء المنحدرة من المسرح الارتجالي . وحينها تجري الأحداث في الحلبة التاريخية مثلا في مغرب القرن الرابع عشر تدور أحداث مسرحية الطيب الصديقي (ديوان سيدي عبدالرحمن المجذوب) او في سوق القاهرة من العصر الوسيط كما في مسرحية رشاد رشدي (اتفرج يا سلام) .

ووظائف الرواة في المسرحيات الدرامية غير المرتبطة بزمكان محدد تقوم بها شخوص ذات أسماء تدل على وظائف ومهام رمزية مثل (الشاعر) في (الموت والقضية) لعادل كاظم او (المنجّم) في (فرح شرقي) لوليد اخلاصي ، او في (مساء التأمل) لقاسم محمد ، وهي مسرحية مليئة بالرموز والشاعرية تتحدث عن موت نوري ، والراوية فيها هو امرأة . وفي (الملك معروف) لشوقي عبدالحكيم تقوم بوظيفة الراوية ثلاث عجائز ينسجن حكاية خيالية عن أحد الملوك . والملاحظ ان الراوية الملحمي في الدراماتورغيا يبقى شخصية أدبية . إلا انه يقف بشكل اكثر وضوحا عند حدود الادب والمسرح ، عند المقارنة مع ابطالها . ويعني زج هذه الشخصية في الكتابة المسرحية ذات المنحى الابتكاري ، العودة الى النظام القديم على مبدأ التعامل مع المتفرج كشريك في العرض ، أي العودة الى العلاقة الرئيسية المؤطرة للمسرح الارتجالي ، إلا انها صارت علاقة مخططة بدقة مما يبقى هامشا ضيقا للارتجال يتمثل في رد الفعل المتوقع من المتفرج . وعلى هذا الأمر يعلق الكتاب المسرحيون أملا كبيرا واجدين فيه فرص توحيد الفكر الدراماتورجي والمسرحي من جديد . ويكتب سميح القاسم في مقدمة مسرحيته (قرقوش) ، يحق للمتفرجين ان يتدخلوا في الحوار ويبدوا آراءهم بالشكل الذي يرتأونه[2] .

وتقوم تصاميم السينوغرافيا الواردة في النصوص الدرامية بتضييق الشقة بين الجمهور والخشبة ، ووفقا لتوصيات قاسم محمد يمكن للجمهور ان يشتري ما يريد في سوق بغداد من العصر الوسيط حيث تجري أحداث مسرحية (بغداد الازل بين الجد والهزل) . كذلك فمعرض الصور والوثائق التي تتحدث عن الكفاح في فلسطين وفيتنام هو جزء لا يتجزأ من مسرحية (الخرابة) ليوسف العاني ، وفي (الصخرة) لمعين بسيسو ، وهي مسرحية مجازية عن الكفاح الفلسطيني ، توزع على المتفرجين الصحف التي تتكلم عن

الأحداث المعنية .

وتسعى الدراما العربية الراهنة ، على الرغم من انها قائمة كنص مكتوب ، الى تحقيق أقصى التقارب مع المتفرج وذلك من خلال كسر اطر التقييدات الادبية ، وعلى هامش الادب ينشط المنفذون المسرحيون ، خاصة الطب الصديقي . وهم يخلقون أعمالا مسرحية لا تقيدها الكلمة الدرامية المفروضة مسبقا . ويقوم الرواة بالتحكم بهذه الكلمة . وهذه الأعمال تملك تضمنا Connotation مزدوجا . فمن جهة تجسد صفات العرض العربي التقليدي ومن جهة اخرى ترتبط ، ذهنيا ، بحركة الهيبننغ الغربية الحديثة . كذلك يشمل التعايش المتنامي للثقافات المعاصرة حقل الدراماتورغيا . إلا ان البحث عن الهوية الثقافية في ميراث الماضي هو الأساس البرنامجي للمسرح والكتابة الدراماتورغية في العقدين الاخيرين ، في العالم العربي ، ولا شك ان تجديد قاعدة بين المتفرج والممثل هو أمر يساعد في الوصول الى هذا الهدف .

هوامش :

(١) الطبعة البولندية لكتاب ف. فرولوف (الدراماتورغيا والمسرح) .وارشو ،١٩٧٦ صفحة (٢١) .

(٢) سميح القاسم (قرقوش) ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٧٠ . صفحة (٧) .

◆ تعريف بكاتبة المقال ◆

الدكتورة ايفا ماهوت - منديتسكا EWAMACHOT — MENDECKA وهي استاذة في قسم الدراسات العربية والاسلامية بجامعة وارشو . وتتفرغ لقضايا المسرح العربي . ولها مؤلفات عديدة في هذا الموضوع . كذلك تعد من ابرز المستعربين البولنديين المسهمين في الابحاث الخاصة بالادب العربي وترجمته الى اللغة البولندية ايضاً .

ترجمة : عدنان المبارك

اورسلا ماكوفسكا

غيبيات الثقافة البولندية

انبعث شعار (النور آت من الشرق) ثانية في منعطف القرن التاسع عشر - العشرين . وهذه المرة بقوة اكبر من السابق . فالانبعاث جاء في سياق متميز حيث لم يكتسب الوعي بازمة الحضارة الاوربية من قبل مثل هذه الاشكال الحادة . كانت البراغماتية قد افلست ولم تعط الجواب على الاسئلة حول معنى وهدف الوجود ، لانسنة الحياة dehumanisation في المدن الكبيرة التي تجمع بين التكنيك المذهل والزيف الاخلاقي ، وفي الاخير هناك خيبة الامال من الواقعية والطبيعية naturalism في الفن مما ولّد الحاجة الى البحث عن محطات استراحة فكرية ونماذج لاصلاح العالم وطرق خروج من المازق وادوية تجدّد قوى اوربا العجوز والمريضة . من هنا حصل الانعطاف صوب ثقافات الشرق العريقة والغريبة exotic والاهتمام بمختلف المناهج الروحانية اي عودة الى الميتافيزيقا في الوقت ذاته .

كذلك تُفسر هذه الاسباب الشوق الى الشرق والانبهار بكل ما هو غامض وسري وهكذا ظهرت الاعراض كلها ، وفي آن واحد . كذلك لاغرابة في ان التيارين تمازجا وخاصة حين طُرِح التأكيد على ان صفاتها مشتركة ، وفي اضعف الاحوال كانت تُذكر كُلها في سياق مشترك .

في الواقع كان هناك اساس معين لتطور النزعتين : الاستشراقية ، والغيبية Occult ، حددته انجازات العلم انذاك ، فالشرق قربته اعمال ميادين عدة كدراسة الاديان والعلوم الاثنوغرافية والاركيولوجية . اضافة الى ذلك كان قد تُرجم الكثير من اداب الشرق . والعامل الاخر تمثل بـ « اكتشاف » فلسفة شوبنهاور كمصدر لمعرفة البوذية ايضاً . وكانت هناك العودة الروحية الى العصر الوسيط وجانبه السري خاصة كالهياج الديني الجماعي والطوائف السرية والسحر ثم الاعتقاد بوجود الشياطين ومفعول الكيمياء السحرية ، وكل هذا رافق الفحوص العلمية ذات الطابع الامبيري كالطب النفساني وعلم الامراض النفسية ومراقبة حالات الهستيريا والسير اثناء النوم والتخاطر telepathy . وكان الاقتناع قوياً بتطابق هذه الظواهر فيما بينها . كذلك شكلت دافعاً قوياً لافتراضات الباحثين عن العالم (غير المرئي) نظريتي التحليل النفسي الفرويدية والحدس البرغسونية .

واثرت عوامل مشابهة على تعمق هذه الظواهر في المنطقة الثقافية البولندية . فالشرق كـ (ارض ميعاد) جديدة ووطن لكل حقيقة ومعرفة صار في بولندا موضة راهنة . وعامة كان (الاكسسوار) الشرقي قد قام بدور الزخرف اوتلك الزينة الغريبة . مثلاً استعار الكتّاب بعض المصطلحات السنسكريتية أو أسماء الآلهة الهندية . وكانت تقحم على النص الادبي بدون معرفة وبسطحية . وكان غرض الكتاب من ذلك ان يكون النص شائقاً ويخلق الانطباع بأن واضعه ذو دراية واسعة . وهذه العناصر الشرقية المؤدية لوظيفة الزينة شاع استخدامها في فنون التشكيل والكتابة والموسيقى والزي ، وفي معرض الشهادة على غنى الشرق وبريقه وغموضه وروحانيته . وفي الواقع لم يملك هذا الشرق ذو الصبغة البولندية تلك الاهمية في نزعة الحداثة ، الشبيهة بالتفسير الشوبنهاوري للبوذية او تفسير الرمزيين والبرناسيين الفرنسيين للشرق . ولعب الادب ، هنا ، دور الوسيط والمُعَمم . فهو قد اظهر وجه آسيا الغامضه بتلك المؤلفات الثيوصوفية[1] والاخرى عن انظمة

الشرق الدينية الغارقة بالغموض والسرية . ولقي اكبر رواج عدد من الكتب المكرسة للظواهر الغيبية والخارقة او المُفسرة بشكل غير اعتيادي للعقائد والاديان مثل كتاب ادوار شورى E. Schure (العارفون الكبار) .

ويبدو ان هؤلاء (الوسطاء) هم الذين عملوا على نشوء اسطورة معرفة الشرق السرية . فقد طرحوا عناصر ثقافات وعقائد متباينة بشكل خليط شرقي ـ غيبي ، ومن ثم قامت تلك العناصر بدورها في نشوء ذلك التصور عن شرق ما (عام) يصعب تحديد سماته . وطبيعي ان البلدان الشرقية كانت تُميِّز الواحدة عن الاخرى ، على الاقل بالاسماء .. ومصر التي عرفت بفضل الاسفار لم تلعب حينها الدور الاكبر انذاك ، رغم انها كانت تذكر كوطن (هرمس)[٦] حامي الكيمياء والسحر ، او بلد الكهنة بممارساتهم الغامضة والسرية ، كذلك بلد ابي الهول الذي تلفه الاسرار . وفي منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين امتلكت الهند الاهمية الاولى ، فهي مهد الحضارة الاوربية وموطن الروحانية . ورغم هذا الشغف ، لم تكن الهند مفهومة او معروفة . وهكذا استطاعت العناصر المصرية والهندية والشرقية بشكل عام التي لم يفهمها البعض ، ان تخلق (المناخ الشرقي) في اطار عمل تأليفي واحد . وابرز مثال على ذلك رسوم البولندي يوزيف ديسكور وخاصة رسومه لـ (الف ليلة وليلة) فهو يجمع في رسم واحد يمثّل داخل قصر شرقي الاعمدة المصرية والمنحوتات الاشورية والتماثيل الهندية . اما الشخوص فترتدي عباءات تركية ـ عربية . وفي بعض الاحايين تكون هذه المؤلفات بمثابة تنفيذ لبرنامج محدَّد يهدف لما اسموه بالتركيب الثقافي . مثلاً هناك سلسلة مكونة من سبعة رسوم بعنوان (ابو الهول) وموضوعها سر الوجود ويرافقها تعليق شاعري فلسفي له طابع الرواية . والفنان جمع فيها عناصر من شتى الثقافات ، فمرة يتكلم عن ابي الهول المصري ، واخرى عن الثاني اليوناني من اسطورة اوديب وبعدها تأتي احاديث عن حكماء الشرق او العبقرية الاشورية ، وكل ذلك يتعايش في واقع واحد مشيد من مبان ومناظر طبيعية اسيوية وافريقية واوربية . ويتصرف ديسكور ، هنا ، وفق نزعة الحداثة Modernism في التعامل الاسطوري مع الحياة . ونعثر على امثلة اخرى في جميع حقول الفن . ويبقى الاديب تاديوش ميجينسكي[٣] ابرز اسم غيبي . فعنده نزعة التركيب الثقافي الاشد تطرفا حيث تشارك الاديان والاساطير وابطال الأدب والتاريخ والثقافات والحضارات من جميع القارات ، في بناء عالم ادبي مستقل تماماً يعج بالشخوص المتباينة ومن مختلف الانحدارات وهي على الغالب تدخل مسرح الاحداث في اوضاع محرومة من الخلفية التاريخية والثقافية . ففي احد اعماله يجمع ميجينسكي بين اسقف ماروني ومهراجين من الهند وراهباً بوذياً من اليابان ولاما من التبت اضافة الى قسيسين كاثوليكيين وثلاثة فرسان تيتونيين ووجيه روسي وعدد من البولنديين ايضاً . وفي مؤلف اخر يطابق بين المسيح وكريشنا وزرادشت . كذلك نلقى افكارا مماثلة في اوبرا (الملك روجر)[٤] حيث يوجد الراعي ـ ديونيزوس على ضفاف نهر الفانفيس ، والحال نفسها نجدها في لوحات ياتسيك مالجيفسكي[٥] حيث تلتقي غرائب النبات والحيوان في المناظر الطبيعية البولندية .

وأثرت على طبيعة النزعة الشرقية في بولندا آنذاك ، حقيقة تكشفُ عن مفارقة ، تقليدية في تاريخ البلاد . وهي ان كامل المعرفة عن الشرق جاءتنا من الغرب . وفي الواقع كان هناك صنف محلي متميز فيها يحمل سمات من تيارات ونزعات عديدة بينها التنويرية[٦] والرومانسية . مثلاً (الف ليلة وليلة) التي كانت معروفة جيداً في القرن الثامن عشر ، وفي القرن التالي صارت شائعة لدرجة ان عناصر منها دخلت الحكاية الشعبية البولندية حوالي عام ١٨٤٠ .

وفي منعطف القرنين بقيت تلك المفاهيم الخاصة بأصل الحضارة الاوربية على صلة مباشرة بمسألة التركيب الثقافي وكان قد أُكتشِف مهدها في الهند . وكذلك الاصل الآري المشترك للثقافات ، وفق ماكس ميلر[٧] والنزعات في المعرفة الدينية المُقارنة التي ارادت التاكيد على احوال التماثل بين البوذية والمسيحية ومسألة مزج الثقافتين الاوربية ـ (المادية) والأسيوية (الروحية)[٨] ، وهي فكرة تعود اصولها الى شوبنهاور وسلوفاتسكي[٩] ، ان كل هذه المفاهيم والتيارات وجدت تعبيراً قوياً ومتميزاً لها في بولندا وكان الاعتقاد راسخاً بانه في بولندا التي تقع بين الشرق والغرب يصح القيام بتركيب وانبعاث للروحية الهندية . وهكذا بدأ البحث المحموم عن ثقافة الاريانيين[١٠] وقبل كل شيء في ليتوانيا التي كُرِست لها كتابات سلوفاتسكي الغيبية . والاشارة السرية التي عليها أن ترسخ العقيدة بآرية السلاف صارت الصليبي المعقوف (المواستيكا) ، وقد شاع استخدامها بين الفنانين والكتاب . وبولندا التي كانت تصلح اكثر من غيرها لانبعاث روحانية الآريانيين تقبلت كل مامن

شأنه ان يقّوي هذا الانبعاث والواقع ان التيارات الروحانية جاءت لحد بالغ من الغرب وعلى الاغلب عن طريق النشريات المكرسة للشرق . كما جرى التأكيد على التقاليد البولندية كالمعتقدات الشعبية وتاريخ الكيمياء والسحر البولنديين . وهو تاريخ قديم ، فللبلاد ساحراتها ومؤلفاتها عن السحر والشياطين والارواح الشريرة .. وعامة كانت النزعات الروحانية جلسات تحضير الارواح أو جلبها وبمختلف الطقوس معروفة وشائعة . وفي نهاية القرن الماضي عرف عدد من الوسطاء الروحيين بينهم امراتان كانتا وسيطتين لدى ابرز مختص بولندي بعلوم الغيب والظواهر البسيكولوجية الخارقة ـ يوليان اوهورفتش (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) . وكان اول من فحص في البلاد ظواهر التنويم المغناطيسي والمغناطيسية والتخاطر واصول الوساطة الروحية ..

اما النيوصوفية فكان من انصارها كتاب وساسة معروفون آمنوا بان الكون هو انبثاق للروح وبأن تطور الانسان هو تطور الذات الفردية كي تقدر على التغلغل في ذلك العالم المسمى بالتجاوزي transcendent الا انها كانت في الواقع نظرية قائمة على خليط من البوذية والافلاطونية الجديدة ومعتقدات اليهود وغيبيات معظم العصور اضافة الى الصيغ المعاصرة للروحانية . وكذلك لم تأت هذه النيوصوفية بالجديد ، فمعتقداتها قديمة قدم العالم الا انها كُسيت بحلة جديدة مع اقتباس الكثير من مصطلحات البوذية . وبين انصارها من الوسط الادبي يجدر ذكر أسم فلاديسلاف ريمونت[١١] الذي كتب تحت تأثير الافكار رواية (مصّاص الدماء) في عام ١٩٠٢ ونشرت في عام ١٩١١ ، وهي من اردأ اعماله ، وتدور احداثها في لندن التي زارها في عام ١٨٩٤ حين انعقد مؤتمر انصار النيوصوفية . ومن اجواء المؤتمر استوحى الكثير في روايته التي تكتظ بالاحداث والمشاهد الخارقة كجلسات تحضير الارواح واخرى في مقر الشيطان او انشطار الذات والجسد وغير ذلك من المشاهد المألوفة في (ريبرتوار) الغيبية .

واثناء فترة الحداثة البولندية (الموندرنزم) التي شاعت فيها المعرفة الغيبية عن الشرق برز اسم انتوني لانغة . وكان قد تعلم السنسكريتية والفارسية القديمة والجديدة والعربية ، وبفضل ذلك قرأ اداب الشرق بلغاتها كما قام بترجمة بعض آثارها . عرفت حينها اشعاره عن النجوم المشبعة بالمفاهيم الهندية . الا انها صيغت وفق نظرية النيوصوفية . ومن ابرز اعماله الادبية رواية (ميراندا) من عام ١٩٢٤ التي كان هيكلها قائماً على عناصر النيوصوفية والفلسفات الهندية . ولو كانت قد صدرت اليوم لُصّنفت ضمن روايات الخيال العلمي . وكان مكان الرواية جزيرة يقطنها اناس يعيشون وفق تقاليد وفلسفة الهند عدا الاطفال الذين يتصرفون كارواح بلا اجساد ، فهم يحلقون في الفضاء ويتفاهمون عن بعد وبدون لغة .

ان ماكان موضع إنبهار الفنانين والكتاب أي (سر الوجود) وحكمة الهند والحياة بين النجوم ، قد جذبا الناس الآخرين الذين وجدوا في النيوصوفية دواء لمخاوف معينة كوحدة الفرد في عصر لا انساني او عادية الحياة وضجرها . وطبيعي ان الدافع الاخر هو مماشاة الموضة الشائعة . وكانت الاديبة البولندية غابرييلا ابولسكا قد تناولت موضوع انقياد النساء لهذه الموضة في روايتها (نساء من نهاية القرن) الصادرة عام ١٨٩٤ حيث تكشف فيها ، ومن موقع المراقب ، الكثير مما وراء كواليس نشوء الاسطورة الحداثية عن الشرق الغيبي والتي غذت اوهام الانفصال عن اليومي بكيانه المادي ، والشعور بالتفوق الشخصي .

ولم يكن نتاج النيوصوفية والاخر المعتمد على الافكار الغيبية الاخرى ذا برنامج استيتيكي ، كما لم يكن له ، عامة ، تأثير على ما أنجزه عصر المودرنزم المتميز . فالاهتمام بالنيوصوفية لدى الكتاب من شتى النزعات والمدارس كان ذا طابع شخصي بحت ، رغم ذلك يمكن القول بان عصر (نهاية القرن fin — de — Siede) في بولندا ارتبط بشكل دائم بالاستشراق والغيبيات أي بتلك الاسطورة التي تتحدث عن شرق غامض لاتسوده القوانين الفيزيقية .

ولا شك ان هذه الاسطورة ورؤيا الشرق التي اشاعتها المدرسة الاكاديمية كانت قد سادت منطقة ثقافة الدرجة الثانية ـ ثقافة الاسواق والضواحي ، والتي تتقبل بسهولة شتى التيارات الغيبية بصياغاتها المُبسطة المُسطحة . فالافكار كانت تطرح بشكل مخطط وجاهز يصلح للقبول العام ، ذلك انها تلبي تلك الحاجة الابدية الملحة الى الغرابة والاثارة . وصار دائماً شأن كل امر اعتيادي الشرق غير الاعتيادي ، الصارخ بالوانه والذي يعيش لغاية يومنا هذا في ادب السوق ، ومثل الكتاب المصري في تفسير الاحلام ، واللونابارك وقارئات الخط بأزيائهن الشرقية الزائفة . ولغاية اليوم هناك اعتقاد بان الهند او النيبال من البلدان غير العادية .

وكما يقول مؤرخ الفن البولندي المعروف اندجي ياكيموفتش فان ظاهرة الشرق البولندية تعكس ، شأن غيرها ، احوال القلق والاحباط والاحساس بالخطر ، والاخلال بالصلة مع الطبيعة في حضارة الصناعة والتكنيك .

ويصبح هذا (الاستشراق الجديد neoorientalism) في الكثير من أعراضه (روحانية جديدة neospiritualism) وهو لا يمثل الا انفتاحاً شكلياً وخادعاً على الشرق وثقافته وفنونه المرئية من خلال نظارات غير صافية . تُضخمها جزئياً لكن يبقى الشرق فيها ممسوخاً وبعيداً عن الواقع .

ملاحظات المترجم :

١ ـ النيوصوفية هي نظرية فلسفية دينية تقول بامكانية القيام بأتصال مباشر بين الانسان وعالم ما وراء الطبيعة كذلك التعرف على اسراره من خلال ممارسات وطقوس معينة وفي القرن التاسع صارت النيوصوفية حركة دينية غيبية ادعت الارتكاز على اديان الشرق معلنة مفهوماً مفاده ان التوصل الى الحلول الالهي يتم من خلال سلسلة من احوال تجسد الروح المتكرر . والمؤلفة البولندية تأخذ هنا بتعريف محدود للنيوصوفية .

٢ ـ وفق الاساطير يعد هرميس الزعيم الروحي لمصر ، وهو يحمل صفات انسانية والهية وكان هرميس الانسان اول مصري اماط اللثام عن اسرار الغيب ، وقد اخذت اليونان بهذه الاسطورة مسمّية هرميس بذي العظمة المُثلثة trismegist ذلك انه كان ملكاً ومُشرعاً وكاهناً .

٣ ـ شاعر بولندي (١٨٧٣ ـ ١٩١٨) يعد من رواد التعبيرية ايضاً . وفي دواوينه ومسرحياته وروايته تغلب النزعات الغيبية والفلسفية .

٤ ـ هذه الاوبرا من تأليف كارول شيمانوفسكي (١٨٨٣ ـ ١٩٣٧) احد كبار مجددي الموسيقى البولندية .

٥ ـ مصور بولندي معروف (١٨٥٥ ـ ١٩٢٩) من المدرسة الرمزية .

٦ ـ المقصود افكار عصر التنوير الفرنسي .

٧ ـ ماكس ميللر M. Muller (١٨٢٣ ـ ١٩٠٠) عالم ألسنيات الماني ومختص بثقافة الهند وفلسفة الاديان وكان يدافع عن فكرة الاصل (الطبيعي) للاساطير ، وكذلك طرح فرضيات عن الاصول الثقافية للجنس البشري بينها المنحدر الآري المشترك الشعوب الشمال .

٨ ـ وردت هذه المساطة في خطاب الشاعر البولندي انتوني لانغه (١٨٦١ ـ ١٩٢٩) عند الترحيب بطاغور الذي زار بولندا في العشرينات .

٩ ـ يوليوش سلوفاتسكي (١٨٠٩ ـ ١٨٤٩) الشاعر الرومانسي البولندي الكبير . وكان متأثراً بشعرنا العربي . قام برحلات الى الشام ومصر . وكذلك تأثر بالافكار الغيبية .

١٠ ـ تعني كلمة (آريا) باللغة السنيسكريتية (السيد) ووفق احد تفسيرات نظرية الانحدار الآري فان الآريين ليسوا بالجرمان وحدهم بل الاجناس الشمالية الاخرى وبينها السلاف وقوميات شرق بحر البلطيق والتي سميت بالآريانيين تمييزاً عن الاسم الشائع اي الآريين الذين يقصد بهم الجرمان عادة .

١١ ـ فلاديسلاف ريمونت (١٨٦٨ ـ ١٩٢٥) اديب بولندي حاز على جائزة نوبل (١٩٢٤) ويعد من كبار كتاب الواقعية والطبيعية في بولندا .

ترجمة عدنان المبارك

ترجمة عدنان المبارك

حديث مع المستعرب البولندي يوزيف بيلافسكي مترجم القرآن الكريم

أجرى محرر (ليتيراتورا Literatura) الأدبية الشهرية الصادرة في وارشو حديثا مع البروفسور يوزيف بيلافسكي مترجم القرآن الكريم الذي صدرت طبعته مؤخرا ونفدت في سوق الكتب على الفور . وبيلافسكي (١٩١٠) أحد أبرز المستعربين البولنديين . ويعد مؤسس قسم الدراسات العربية والاسلامية في جامعة وارشو ، ومربي أجيال من المستعربين ، وله مؤلفات كثيرة عن لغتنا وأدبنا وثقافتنا . كما قام بترجمة عدد من آثارنا الثقافية . ويتفرغ الآن لاعداد دراسات عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وابن خلدون وابن عربي .

*** محرر المجلة ـ استاذ بيلافسكي ، نملك الآن ترجمة بولندية لكتاب الاسلام ، ومعها الهوامش والشروح ، وهي من وضعك ، والناس وقفوا في صفوف طويلة لشراء الترجمة . فهل يعني هذا ان البولنديين يريدون تغيير ديانتهم ؟ واذا أردت أن أكون جادا فسؤالي هو : كم من هؤلاء الناس سيقرأ الكتاب ؟ فهو ليس كتابا عاديا للقراءة اذ كما قلت هو نص قداسي Lituragic مخصص للتلاوة التي هي طقس ديني . وكيف علينا ان نقراه ؟ من النهاية وكما تقضي التقاليد ؟ او نقراه حسب مراحل نزوله ؟ ان ما يجعلنا نرجح المنهج الثاني في القراءة هو جمال السور المكية التي كما لو انها قصائد كاملة من الشعر العربي القديم مليئة بالمجازات والرموز ..**

■ بيلافسكي : أرغب ان اصحح بعض صياغاتك . القرآن هو بمعنى ما نص قداسي لكنه أولا واخيرا الكتاب المقدس للاسلام . هذا الدين الشمولي العظيم والذي عدا فروض الشريعة ذات الطابع الديني البحت اوكما نقول نحن ، الدوغمات الديني هناك النصوص القانونية والاخلاقية وحتى ما يتعلق بالعادات من الحياة اليومية والسلوك . فهو بمثابة مرشد ودليل Savoir vivre للسلوك ايضا . بعبارة اخرى القرآن هو أساس ايدولوجيا معينة تشمل حياة الفرد والمجتمع على السواء ..

وردا على سؤال من سيقرأه فباعتقادي ان الكثيرين سيخيب ظنهم اذا كانوا يبحثون عما يخص وضع المراة وتعدد الزوجات الخ . وقد يقرأ أحدهم جزءاً من الفاتحة ويضع سور أخر إلا انني اشك في انه سيقراه كله وبدون توقف . انه كتاب للدرس ، والمسلم يراه كتابا يضم تعاليم الشريعة والأخلاق . بالرغم من ذلك ، اعتقد ان الناس المعنيين بالقضايا الدينية سيقرأون الكتاب كله بهذه الصورة او تلك . ومن بين هؤلاء القراء ، البولنديون ، الذين عاشوا في الأقطار العربية ، والكل يريد التعرف على الدين الذي هو اليوم موضع الحديث ، فعالم الاسلام الذي يعد بمليار مسلم هو مادة دائمة في وسائل الايصال الجماعي في الوقت الحاضر ومن بين الأسباب التي أدت الى ذلك ، تلك الحرب المشؤومة والاقتتال ولا شك ان أكثر من قارىء سيتساءل : لماذا تحصل هذه المآسي طالما ان مبادىء الدين تدعو الى السلام ، الكلمة التي ترد كثيراً في كتاب الاسلام

(القرآن) .

*** في سورة البقرة نقرا : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .**

■ نعم . هناك الكثير من مثل هذه الصياغات . وهي امور يصعب علينا ايضاحها بالشكل المعاصر . إلا انني احاضر الآن ولا أرد على سؤالك : كيف يقرأ القرآن ؟ برأيي من الأفضل ان تكون القراءة وفق النظام التقليدي ..

*** اي من النهاية ..**

■ الاحرى من النهاية ، ليس معلوما ، اذا لم يفسر أحد ، الأمر لقد جمع ونظم القرآن في القرن السابع ميلادي ورتبت سوره وفق الطول ، اي بدءاً بالطويلة وانتهاء بالقصيرة . لقد حصل هذا بعد وفاة الرسول مرسي دعائم الدولة الاسلامية . وكانت اولى سور الكتاب تخص المجتمع بالدرجة الاولى وليس الدين ذاته . ومعلوم ان نص القرآن وهو منزل على الرسول ، بدأ بالسور الأقصر ، حين كان الرسول في مكة يبشر بتعاليم الدين . وكما لاحظت فهذه السور الاولى القصيرة التي جاءت في آخر الكتاب ، ترغّب في القراءة ذلك انها الأكثر شعرية ، اذاً من الأصوب ان تكون القراءة من آخر الكتاب .

*** بالنسبة للاوربيين فان القرآن ، عدا فنيته الكبيرة ، فهو يحوي العناصر الدينية من اليهودية والمسيحية والتي اثرت على ثقافتنا طيلة القرون ، لربما يكون مفاجأة للكثيرين من القراء ان القرآن يذكر انبياء العهدين القديم والجديد في غالب الأحيان .**

■ هذا صحيح . وهؤلاء سيقتنعون بسهولة ان العلوم والفروض والنواهي في القرآن الكريم مشابهة لتلك التي جاءت بها اليهودية والمسيحية وهي قد نشأت على ذات المستوى ، مستوى الوحي ، هكذا يمكن القول ان الوحي الأول كان اليهودية ، وبعدها المسيحية ، والمرحلة الثالثة تتمثل بالاسلام . لكن وفق العقيدة الاسلامية فانها آخر وأكمل وحي وان الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) (خاتم الأنبياء) . وفي الأخير فالاسلام قبل ، ومنذ البداية ، الطائفتين اليهودية والمسيحية ، وعامل اليهود والمسيحيين كاناس لهم كتابهم المقدس ، وبالعربية يسمون بـ (أهل الكتاب) ، إلا ان للمسلمين تحفظا معينا ، فهم يعتبرون ان الوحي في اليهودية ، قد شوّه فيما بعد على يد أحبار اليهود . والاسلام جاء ليصلح ما شوّه أي العودة الى الوحي الالهي القديم . وفي القرآن ذكر بصورة بينة ان الاسلام هو دين ابراهيم . هكذا فأحوال الشبه كبيرة . كذلك توجد فروق بالطبع . فالاسلام يرفض رفضا باتا دوغمائيات معينة .

*** دوغمات الوهية الانبياء مثلا .**

■ لقد حارب الرسول بحزم مسألة تعدد الالهة (الاصنام) وكانت عبادة منتشرة في الجاهلية . وفي السور الاولى تتكرر الدعوة : لا إله إلا الله .. كما جاء في القرآن ايضا ، « لم يلد ولم يولد » ..

ولا أرغب الكلام عن الاختلافات الاخرى بصورة مطولة ، واقصد النابعة من الوهية أي من البشر . فهي غير موجودة في الاسلام القائم على الايمان بالله وحده لا غيره . وكل مسلم يعرف اصول الدين يمكن ان يكون امام المصلين وخطيبا .

*** كان جيراني في قسنطينة الجزائرية يؤدون الصلاة في قشلاق بسيط اعتبروه مسجدا لهم ، حينها احسست بالفارق الكبير بين الاسلام والأديان الاخرى .**

■ من الواضح ان هذا الأمر يقلص فرص التقارب والتفاهم والتعاون بين شتى الديانات رغم ان البابا يوحنا بولص الثاني من أكبر دعاة التقارب وموقفه ودي من الاسلام كذلك موقف الكاردينال يوزيف غلمب (رئيس مجلس الأساقفة البولنديين ـ ملاحظة المترجم) . فأثناء زيارته للجزائر عبّر عن موقفه الايجابي من الاسلام ايضا .. ـ وقبلها كانت وثيقة الفاتيكان بهذا الشأن ..

نعم انها وثيقة بالغة الأهمية . فهي تقول ان المسلمين الذين يؤمنون بدين ابراهيم يعبدون الرب ذاته ، الرحمن الرحيم ..

*** استاذ بيلافسكي يجدر متابعة التطور في افكار الاوربيين عن الاسلام . ففي العصر الوسيط كان القرآن مدانا ، وبعدها في عصر النهضة عثروا فيه على عمق الفكر ، وحتى انه يمكن ان نلاحظ موقفا توحيديا معينا .**

■ هناك صفحات سيئة في العصر الوسيط ، خاصة فيما

يتعلق بالحروب الصليبية وحين غذوا الكراهية الشديدة ضد الاسلام غير مدركين ان هذا الدين يأتي من المنابع ذاتها . فحينها اعتبر الاسلام مذهب طائفة من أسوأ الأصناف او انه من تلك البدع التي لا تأتي بشيء جديد . لكن ينبغي القول ان العداء والتعصب ظهرا بالدرجة الرئيسية في الأوساط الدينية وليس في وسط المفكرين والفلاسفة وخاصة أكبرهم أي القديس توماس الاكويني تلميذ البرت الكبير الذي درس الآثار الفلسفية العربية التي نقلت في توليدو الى اللاتينية أي في أسبانيا التي تجذّر الاسلام فيها عميقا ، كما في باليرمو في صقلية . والعرب كانوا الوسطاء بين الفكر الانتيكي والآخر من العصر الوسيط اي بين اليوناني والمسيحي . ويستند البرت والاكويني في حججهما على أفكار فلاسفة عرب كبار أمثال الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد . وهذان كانا طبيبين أيضا . وعمل ابن رشد على قيام تيار فلسفي ـ ديني سمي بالرشدية اللاتينية ، وكان تيارا بالغ الحيوية في السوربون بباريس .

*** ابن سينا كان معروفا في جامعة ياغيلون في كراكوف . والطب العربي كان حينها على مستوى عال ..**

■ وكما اعتقد لغاية القرن السابع عشر او حتى القرن السابع عشر كانت مؤلفات ابن سينا أساس علوم الطب في جامعتنا ـ ياغيلون . وبعض مؤلفاته محفوظة ليومنا هذا في مكتبة الجامعة .. وهو أمر طبيعي ان الطب العربي كان أعلى بكثير من الآخر الاوربي . ففي اوربا العصر الوسيط كان محظورا تشريح الجثث ..

واذا خص الأمر عصر النهضة فمؤلفات الفلاسفة المسلمين أثرت بقوة على فكر النهضة . فهؤلاء كانوا يمثلون النهضة الاولى ، نهضة ما قبل النهضة . ولقد شجع القرآن على مراقبة وفحص الظواهر الفلكية والطبيعية وتطور الانسان والحيوان والنبات ، فكلها تومىء الى عظمة الباري وجبروته . وللرسول في ذلك أحاديث كثيرة ، « اطلبوا العلم من المهد الى اللحد » ، « اطلبوا العلم ولو في الصين » . وفي الاسلام ثمة تشبيه لحبر العلماء بدم الشهداء مما يعني ان هؤلاء واولئك ينتظرهم الثواب نفسه .

*** ما هو تأثير القرآن في بولندا ؟ ففيها لغاية اليوم مناطق اسلامية ، والترجمة البولندية للقرآن اي الترجمة الاولى التي قام بها المسلم البولندي طارق بوتشانسكي جاءت متأخرة للغاية ، فقد تمت في القرن التاسع عشر ..**

■ لم يكن هناك تأثير كبير ، فلقد انحصر تأثيره بين مجموعات التتر التي قطنت بولندا ، وهناك تجمعان في منطقة بياويستوك في قريتي كروشنياني وبوهونيكي ، وكانت لنا اتصالات مباشرة وحيّة مع الأتراك . وقد تكون من عوامل اعتناق الاسلام في بولندا . وفي تركيا العثمانية كان هناك عدد من البولنديين الذين تسنموا مناصب كبيرة في الدولة ، أمثال صادق باشا تشايكوفسكي وأنور باشا بوجنيتسكي وهو جد الشاعر المعروف ناظم حكمت ، وكلاهما ساهم في انتفاضة تشرين الثاني/وهي انتفاضة بولندية كبيرة ضد الحكم القيصري في عام ١٩٦٣ ـ ملاحظة المترجم/ . إلا ان هذا الاعتناق كان ذا طابع فردي وليس جماعيا .

أما ترجمة بوجاتسكي للقرآن ، فالواقع ان التراجم الاوربية قد تمت في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلا ان افضلها جاءت في القرن التالي ..

*** استاذ بيلافسكي ، قبل الحديث عن ترجمتك للقرآن ارغب في السؤال عن الفترة التي تراها كافية لتعلم اللغة العربية ومعرفتها بشكل جيد ، وفي مقدمة الترجمة كتبتَ بان جمال البلاغة والمتانة الشعرية في عدد من السور لا نلمسها إلا في النص الأصلي ، العربي وهذا ما لا تستطيع ان تنقله حتى افضل التراجم . واظن ان الامر ينطبق حتى على الشعر المترجم . وانت تقول مستشهدا بمترجم القرآن الى الانكليزية ، محمد اسد ، بأن على المترجم ان يعرف العربية ليس نظريا وعلميا فقط بل ان يتعمق في معرفتها اثناء العيش في وسط عربي ، وبين البدو خاصة ..**

■ كي يعرف المرء العربية جيدا لا بد ان يتعلمها لسنوات طويلة . والدراسة الجامعية في بولندا وأمدها خمس سنوات ، تعطي معرفة باللغة وامكانية التكلم بها إلا ان أسرار وخصوصيات اللغة بل كامل الثقافة يتعرف المرء عليها حين يعايش اللغة سنوات طويلة . واذا خص الأمر معرفة النصوص الدينية والفلسفية فمن الضروري ان يتوفر العامل الذي ذكره المترجم الانكليزي ـ العيش في وسط عربي لفترة معينة ـ ومن

الأفضل في الوسط القريب من الوسط الذي انزل فيه القرآن أي الوسط البدوي في الجزيرة . وبقدر علمي ما زالت هناك قبائل ينعكس في لغتها اسلوب الحياة القديم . كذلك من المفيد الاحتكاك بالأوساط الدينية وعلماء الفقه والشريعة ، وأنا اتيحت لي مثل هذه الفرص . فقد مكثت في القاهرة مرات عديدة والتقيت بعلماء الأزهر كما كنت في بلدان المغرب العربي ..

*** الأزهر .. تلك الجامعة الاسلامية المشهورة ..**

■ انها ذائعة الصيت ، تأسست في عام ٩٨٨ وهناك اخرى مشهورة نشأت قبل الأزهر ، وهي في القيروان ـ فاس .

*** هل استغرقت ترجمتك مدة طويلة من الوقت ؟**

■ كما أعلم ترجم القرآن أبرز المستعربين والمتخصصين بالاسلام في اوربا حين كانوا في اواخر العمر ، وبعد ان درسوا بصورة عميقة وليس اللغة لوحدها بل الأدب والفلسفة والدين ونشروا الدراسات في هذه الحقول . وأنا حين بدأت الترجمة كنت قد درست اللغة ومصطلحاتها الفلسفية بشكل خاص ، بعدها تفرغت لدراسة تاريخ الأدب . وكتبت الدراسات عن الثقافة العربية ايضا . ثم جاءت الفلسفة العربية ، ومعلوم ان العقيدة أساسها . ترجمتُ لفلاسفة عديدين بينهم الفارابي ووضعت كتابين لغير المختصين وهما (الاسلام دين الدولة والشريعة) و (الاسلام) ، كما كنت المبادر بوضع (القاموس الصغير لثقافة العالم العربي) .

اذاً يمكنني القول بأنني تفرغت لدراسة القرآن في الجزء الاكبر من حياتي . أما الترجمة ذاتها فاستغرقت ثماني سنوات .

*** وفي أي مكان واجهتك اكبر الصعوبات ؟**

■ بعض الصياغات كانت تتحمل عدة تفاسير . وكانت سندا لي ، الشروح العربية القديمة بدءاً من القرن التاسع ميلادي ، كذلك كانت تحت تصرفي التراجم الاوربية . وفي الأخير قررت ان أتحمل مسؤولية عملي وأخذت بالتفاسير التي وجدتها الأقرب الى النص والاكثر أمانة .

احميدة الصولي

لقاء مع المستعرب السوفياتي ايغور يرمكوف

في لقاء جمعني بالمستعرب السوفياتي ايغور يرماكوف بمقر اتحاد الكتاب السوفيات بموسكو .. هناك حيث يتوسط تمثال تولستوي حديقة البناية وحيث اشجار التفاح وزقزقة العصافير عبر نسمات سبتمبر .. لاحظت في ذلك اللقاء ان الرجل يقدم للثقافة الانسانية جهودا مشكورة وخاصة للثقافة العربية التي تحتاج الى كثير من امثال يرماكوف حتى تصبح قريبة من كل شعوب الارض .. في الحقيقة شدني الى حديثه حول الترجمة والاعمال التي قام بها .. ويقوم بها زملاء له في الاتحاد السوفياتي .. فلم ادع الفرصة تفوت .. والقيت عليه الاسئلة التالية .. وكانت اجاباته مفيدة ومركزة .. بالاضافة الى انه يستعمل المرادفات العربية بمهارة .. ولولا اللكنة الروسية لما وجدت ما يفرق بينه وبين اي استاذ عربي . وقد ساعدتني في مهمتي هذه اولغا فلاسوفا فشكرا لهما .

س : لو تحدثنا عن المهام الرئيسية التي تضطلع بها في صلب اتحاد الكتاب السوفيات ..

ج : أشتغل في جهاز ادارة اتحاد الكتاب السوفيات خلال السنوات الأخيرة اي ابتداء من سنة ١٩٧١ بعد تخرجي من كلية اللغات الشرقية في جامعة موسكو .. واثناء هذه الفترة من الزمن عملت مستشارا في الأدب العربي ببلدان المشرق العربي وأيضا ضمن عملية تعريفي بأدب أقطار الشمال الافريقي أصبحت أيضا مستشارا للادب العربي في المغرب العربي الكبير أعني أنني أصبحت مستشارا للأدب العربي عموما مما أتاح لي زيارة عدد من الاقطار العربية والتقيت بعدد كبير من الادباء . كنت مسرورا جدا لأني كنت أتعامل من خلال هذا المنصب مع الناس أولا وبواسطة الكتب الأدبية ثانيا . كنت أزور البلدان الأجنبية وأصحب الضيوف العرب داخل الاتحاد السوفياتي وكنت اراعي شروط التبادل الثقافي الأدبي بين الاتحاد السوفياتي والبلدان العربية وآداب آسيا وافريقيا في مكتب العلاقات الخارجية لاتحاد الكتاب السوفيات . وفي نفس الوقت كنت مواكبا لنشاطات المنظمات الاجتماعية الاخرى بالاتحاد السوفياتي للادباء ، اللجنة السوفيتية للعلاقات مع كتاب آسيا وافريقيا وشاركت في هذا الصدد بعدد من المؤتمرات والندوات والملتقيات الأدبية المتنوعة في مدن وجمهوريات الاتحاد السوفياتي وقارتي آسيا وافريقيا من منغوليا وفيتنام الى المغرب وتونس وانغولا .

خلال سبعينات القرن العشرين وزيادة تطور الحركات التحررية في العالم العربي والافرو ـ آسيوي ازدادت العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين الاتحاد السوفياتي وتلك البلدان وابتداء من سنة ١٩٧٣ حتى السنوات الأخيرة في الثمانينات كنا محظوظين أعني الطرفين العربي والسوفياتي .. محظوظين بتوقيع

اتفاقيات تبادل ثقافي بين اتحاد الكتاب السوفيات من جهة واتحادات الكتاب في كل من العراق وسوريا والاردن ولبنان وتونس والجزائر واليمن الشمالي والجنوبي كما وقعنا اتفاقية التعاون مع اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين . في تلك الفترة السبعينات وبداية الثمانينات كانت لدينا علاقات وثيقة مع ادباء مصر والصومال والمغرب وليبيا والسودان كل ذلك الى جانب تنظيم ندوات ثنائية وثلاثية حول مواضيع تتعلق بالنواحي الفكرية والأدبية عموما فبمناسبة ذكرى مرور أربعين سنة على الانتصار على الفاشية نظمنا مع الكتاب السوريين ندوة حول « المثل الايجابي في النثر الحربي العربي والسوفياتي » وهذا الموضوع يهتم به الادباء العرب والسوفيات على حد السواء . نحن السوفيات لأن الحرب الأخيرة قد أثرت على كل الشعوب والقوميات تأثيرا لا يعادله تأثير لدى الشعوب الاخرى حيث فقدنا عشرين مليون نسمة في تلك الحرب . في تاريخ روسيا يمكن مقارنة هذا الحادث المدهش المثير والعظيم بالغزوة المغولية التتارية في القرن الثالث عشر لروسيا القديمة المنقسمة والمتكونة من الامارات الضعيفة الصغيرة لذلك .. نحن نفهم نضال الشعوب الاخرى .. نفهم نضال الشعب الجزائري مثلا ضد الاستعمار الفرنسي الذي أفقده مليون ونصف مليون نسمة من أبناء الجزائر في تلك الحرب الجبارة .

الى جانب هذه الندوات الأدبية كنا ننظم في اطار النشاط الادبي لاتحادنا المؤتمرات الكبيرة للادباء السوفيات وندعو اليها ممثلين عن الاتحادات الشقيقة والصديقة بما فيها الادباء العرب طبعا .. وفي اطار نشاط اللجنة السوفياتية للعلاقات مع اتحاد كتاب آسيا وافريقيا كنا نشارك أنا وزملائي في جلسات سكرتارية الامانة العامة لاتحاد كتاب آسيا وافريقيا والمؤتمرات العامة لذلك الاتحاد آخرها انعقد بمدينة طشقند سنة ١٩٨٣ بمناسبة مرور ٢٥ سنة على تأسيس هذه الحركة الافروآسيوية للادباء الى جانب ذلك كنا نحقق الكتب الافروآسيوية باللغة الروسية ولغات الاتحاد السوفياتي .. والسوفياتية والروسية للشعر والنثر باللغة العربية . كنا نحقق هذه المشاريع الكتابية بالتعاون مع بعض الاتحادات العربية . مثلا المشروع الأول كان مع اتحاد الادباء اللبنانيين مع الدكتور سهيل ادريس سنة ١٩٧٢ حيث استطعنا نحن تأليف انطولوجيا للشعر السوفياتي الحديث بالروسية ثم نقلناها الى العربية وقدمنا المخطوطة للدكتور سهيل ادريس الذي طبعها ببيروت في دار الآداب التابعة له . كذلك عملنا بمناسبة مرور اربعين سنة على الانتصار على الفاشية مع الكتاب الفلسطينيين وبشكل خاص مع صديقي زياد عبد الفتاح الذي هو النائب الأول لرئيس تحرير مجلة لوتس الافروآسيوية في مدينة تونس وحققنا بنفس الطريقة مختارات من القصة الروسية والسوفياتية الحربية ببعض القصائد لأكبر المؤلفين والشعراء السوفيات تحت عنوان « نواقيس الذكرى » كتب الكلمة الختامية لهذه المجموعة الباحث السوفياتي بالمركز الأدبي فيكتور شلماييف الذي كان المقرر الأساسي في الوفد السوفياتي للندوة المذكورة .

كنا ايضا نقوم بمراسلات مستمرة مع الاتحادات العربية بقصد تبادل المعلومات الأدبية (الكتب ـ سيرة حياة المؤلفين ـ وصور فوتوغرافية) والهدف من ذلك اصدار مجموعات من ابداعاتهم باللغة الروسية وهو ما تم تحقيقه مع الكتاب السوريين والعراقيين حيث أصدرت دار الأدب البديع وهي أضخم دار نشر مجموعتين « للصمت والموت » مختارات من القصة السورية لـ ١٤ اديبا سوريا و « سر الماء » مختارات من القصة العراقية وهي نماذج اخرى من نشاطنا كمستشار للادب العربي في اتحاد الكتاب السوفيات . وأهم شيء برايي هو العلاقات الشخصية التي تكونت بيني وبين الادباء العرب من مختلف الأقطار لأن تطور الصداقة والعلاقات الودية المخلصة بين الدول والشعوب والمؤسسات والمنظمات تنبني على العلاقات الشخصية بين الناس . فانا محظوظ وسعيد جدا وفخور بأن لي علاقات مع عدد كبير جدا من الأصدقاء الحقيقيين في

العالم العربي .. وكانسان روسي ومستعرب سوفياتي افتخر بهذا الحدث لأنني بهذه الطريقة .. بتعاوني الشخصي مع أصدقائي الادباء العرب استطيع ان اضع طابوقة صغيرة في عملية البناء الانساني .. بناء المستقبل البشري .

س : **الترجمة تتبوأ موقعا هاما في حياتك الادبية .. ما هي شروط ان تصبح مترجما .. وكيف تستطيع التغلب على المصطلحات والكلمات المحلية والتي لا توجد في العربية احيانا ؟**

ج : عمل المترجم لا يختلف في شيء من عمل المبدع شاعرا او قاصا او روائيا .. الترجمة الأدبية في رأيي نوع من العمل الأدبي اذا لم يكن ترجمة تقنية حرفية ـ موجهة لاعلام المستمعين والقراء بالأخبار الأخيرة .. عملية الترجمة الادبية معقدة .. اذ لا بد ان يكون مترجم الادب أديبا منذ ولادته او على الأقل منذ أيام شبابه زمن الدراسة الثانوية او الجامعية اي في بداية فهمه لعالم الأدب والفن المعقد العميق والعظيم الذي ينفتح امام عينيه وهو يجرب لأول مرة قواه الضعيفة في كتابة الشعر وهذا شيء طبيعي يعرض لكل شاب في اعتقادي ولكن لا بد من التغلب على النفس اذا تبين له ان انتاجه الشعري مثلا ضعيف نسبيا او انه ينقصه التجربة والمعلومات والأفكار والقدرة الداخلية لكتابة الشعر او القصة بنفسه وحينما يتعلم اللغات الأجنبية لا بد ان يجرب قواه في الترجمة الأدبية من فترة حياته الجامعية كطالب .

المترجم لا بد ان يكون مطلعا على أدبه وثقافته الأصلية .. لا بد ان يكون مثقفا يعرف ثقافة وأدب وتاريخ الشعوب الاخرى في العالم وخاصة الشعب الذي يترجم من لغته أعماله الأدبية ولا بد أن يكون انسانا طيبا يتفاعل بروح طيبة مع الأعمال التي يترجمها .

اما كيف استطيع التغلب على المصطلحات والكلمات المحلية في عملية الترجمة ؟ اقول بأن هذا الأمر يشكل صعوبة كبيرة في بعض الأحيان .. أذكر هنا انني لما كنت اترجم رواية الطيب صالح « عرس الزين » حيث كل الحوارات كانت باللهجة المحلية السودانية . وعندما كنت اترجم رواية الطاهر وطار « اللاز » وحتى الأيام الأخيرة وأنا أقوم بترجمة رواية عبدالحميد بن هدوقة « الجازية والدراويش » .. في راويتي وطار وبن هدوقة وجدت مثلا كلمة شامبيت وهي تعني شيخ القرية او رئيسها هذه الكلمة من أصل فرنسي Champs أنا وجدت نفس المفهوم لنفس الشخصية في الأدب السوفياتي المعاصر او الأدب الكلاسيكي الروسي وحتى دور ذلك الشامبيت في الرواية الفرنسية يقترب من دور الشامبيت في الرواية البلاروسية مثلا المكرسة للجهاد لحرب الفدائيين ضد الغزاة الفاشست في الحرب الوطنية العظمى الأخيرة في الاربعينات ضد الفاشية الهتلرية حينما كان هؤلاء « الناس » « شامبيت » يتعاملون مع الغزاة .. نفس الشيء وجدته في روايتي وطار وبن هدوقة المذكورتين . هذه الكلمة ليست موجودة في قاموس عربي روسي او حتى روسي عربي ولكن بطريقة القبض على سياق الشخصية ووضعها ووظائفها استطعت ان أجد المفهوم الحقيقي لهذه الكلمة الغريبة بالنسبة لي . وكلمة « دوّار » المشتقة من الكلمة العربية الدائرة ـ دائرة الخيام البدوية في الصحراء . دوار هو مجموعة من المساكن الصغيرة في الصحراء هذا المصطلح كان قديما يستعمل في أدب شمال افريقيا ليبيا والجزائر وتونس والمغرب .. أنا شخصيا لم أجده في قصص وأدب المشرق العربي وبواسطة التفكير العميق والبحث في موضوع هذه السلسلة من الكلمات دوار ـ قرية ـ مدينة ـ بلدة ـ بلد استطعت في اعتقادي ـ ان اوجد مكانا مناسبا وسليما لكلمة دوار في تلك السلسلة من الكلمات والمفاهيم وترجمت كلمة دوار الى اللغة الروسية ، هناك كلمات من اللغة الفرنسية ايضا .. حيث درست في الجامعة اللغات الثلاث (الفرنسية والعربية والانكليزية) ومعرفة اللغات الأجنبية تساعد على معرفة الكلمات الأجنبية المكتوبة بحروف عربية في الروايات العربية .

المصطلحات العربية صعبة .. والأسماء المعقدة مثل صاحب الحمار او الكاهنة ايضا . أنا لي مراسلات عديدة مع الادباء العرب ومنذ مدة قريبة كنت اتشاور مع صديقي عبدالقادر بلحاج نصر الذي قص عليّ حكاية صاحب الحمار والكاهنة واستطعت ترجمتها مرتين في رواية بن هدوقة مرة حسب معناهما والاخرى باستبدال الحروف العربية بالحروف الروسية .

بهذه الطرق امكنني ان اقدم المصطلحات حسب معناها الأساسي وان اقدم لعبة الكلمات والمفاهيم والمعاني حول ذينك المصطلحين/الاسمين للقارىء السوفياتي . عموما كنت وما زلت أستعين بأصدقائي الادباء العرب في الوصول الى المعنى الصحيح لكثير من المصطلحات والمفاهيم الأساسية لكلمات باللهجة العامية خاصة وحسب المقارنة مع ما تعنيه مثيلاتها في اللغات الاخرى وقد أجد اصولا لها في اللغات القديمة خاصة . وتبقى الاجابة عن هذا السؤال غير محددة وربما محيرة (علما بأن محدثي قد ادلى ببيانات جد دقيقة حول مفاهيم لكلمات منها كلمة « الدوامة » التي عاد الى تسميتها في لغات عديدة وأيضا تشبيهها بلعب اخرى وكذلك مدلولاتها لدى كل شعب) .

س : من الأهداف الصحيحة لترجمة فكر او ادب الشعوب هو اللقاء العميق والثقافي بينها .. لكن الترجمة تخدم ايضا الصداقة .. والسياسة .. والاقتصاد .. ففي اي مجال توظفون الترجمة ؟

ج : مثلما قلت سابقا انا اخترت الترجمة كنوع أدبي في حياتي باعتبارها ابداعا .. لأضع فيها جهودي . وأول المجموعات الشعرية التي ترجمتها واصدرتها في الاتحاد السوفياتي بمناسبة انعقاد المؤتمر الخامس لاتحاد كتاب آسيا وافريقيا .. فقد كنت مضطرا لانجاز مجموعتين هما : « شعراء فلسطين » و « ميلاد الكلمات » المتضمنة لقصائد للشعراء بدر شاكر السياب وادونيس وصلاح عبدالصبور ومحمود درويش ومعين بسيسو وسميح القاسم وغيرهم من الشعراء العرب بما فيهم عبدالعزيز اللعبي وأبو القاسم الشابي وعبدالوهاب البياتي الخ .. كان عليّ ان احقق واترجم تلك الأشعار باعتباري مستشارا في الأدب العربي حيث انعقد المؤتمر بعد سنتين من تعييني في هذه الخطة وذلك بعاصمة جمهورية خراسان السوفياتية وهذا العمل الترجمة جاء نتيجة طلب من مدير دار نشر محلية .. لقد رفضت في البداية .. إلا انني تراجعت في رفضي باعتبار ان هذا الموضوع ينزل في اطار عملي ومهماتي كمستشار للأدب العربي .. وهكذا بدات ترجمة الأدب العربي الحديث .. اما تجربتي الاولى في مجال الترجمة فكانت أثناء تعليمي في جامعة موسكو حينما قمت بترجمة ارجوزتين للشاعر العربي العظيم من القرون الوسطى ـ العصر العباسي ـ ابن المعتز آنذاك عندما كنت أدرس اللغتين الفرنسية والانكليزية كنت اترجم بعض القصائد منهما الى اللغة الروسية وأكثر من ذلك فقد ترجمت لبعض الشعراء السوفيات قصائدهم الى اللغة الانكليزية مثل قسطنطين سيمينوف الشاعر والأديب السوفياتي المعروف والمعاصر ترجمت له قصيدة بعنوان « انتظريني » الى اللغة الانكليزية واطلعت شعراء انكليزيين وفرنسيين يتقنون اللغة الانكليزية على الترجمة فصرحوا بأنها جيدة وخاصة جيمس اوفيتش .

انا أنظر الى خارطة العالم العربي والعالم أجمع من خلال الكفاح المستمر بين قوى السلم والتقدم من جهة وقوى الغزو والاستعمار والاستعمار الجديد والامبريالية والرجعية في كل مناطق العالم . ان ضرورة العمل المشترك لكل الشعوب والقوميات الموجودة على كوكبنا هذا مجال سياسي للترجمة .. انا اترجم من العربية الى الروسية لماذا ؟ لانني اعيش في بلد متعدد القوميات .. ومن خلال اللغة الروسية .. اللغة الرئيسة في الاتحاد السوفياتي .. تستطيع جميع القوميات المختلفة ان تتصل الواحدة بالاخرى .. وينتج عن ذلك التفاهم الذي يساعد على التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . من خلال انموذج التنظيم السوفياتي لدولة القوميات المتعددة أنا أرى مستقبلا ان هذا المشروع حتمي لدولة الكوكب على الأرض بحيث لا بد ان توجد لغة واحدة تتعامل بها البشرية جمعاء . هذه العملية لا بد منها ، أنا أنتمي للترجمة لأنني احب هذا العمل .. لانه يخدم كل أهداف : التقدم وتوحيد الامم والشعوب .. والصداقة قديما بينهم .. وأهداف : السياسة العليا .. الطيبة التي تدرك فائدة الشعوب .

قبل وبعد كل شيء انا انسان حي .. أسعى لأن أكون مفيدا لأصدقائي وزملائي .. للناس الذين أحيا بينهم .. فكيف يمكنني أن أكون مفيدا بصفتي مستعربا .. وما الذي أتركه لأطفالي وللأجيال القادمة ؟ اريد ان يكون التراث الذي أخلفه محتويا على نتائج ذات فائدة ملموسة من خلال الكتب المفيدة والممتعة للقراء . لهذا السبب انا أشتغل بالترجمة الأدبية .

س : ما هي المقاييس التي على اسسها تكون ترجمة اي عمل ؟

ج : قبل كل شيء لا بد ان يكون هذا العمل ادبيا وجيدا .. أنا ربيت على نماذج من الادب العالمي الكلاسيكي الروسي الاوروبي والامريكي والشرقي وفي بعض الأحيان أجد بين المؤلفات العربية المعاصرة روايات وقصص وقصائد تستحق ان نضعها بين المؤلفات الأدبية التي تنتمي الى الأدب العالمي العظيم .. عدد من المؤلفين العرب الذين اعتبر مؤلفاتهم فعلا بارزة . يمكن ان يكون العدد محدودا نسبيا لكنهم موجودون مثل : الطيب صالح ونجيب محفوظ ومحمد مسهل سعيد ، الطاهر وطار ، غسان كنفاني ، عبدالرحمن منيف ، رشاد أبو شاور ، معين بسيسو ، محمود درويش ، زكريا تامر ، عبدالحميد بن هدوقة الذي اقدمه الآن وغيرهم . من وجهة نظر ادبية استطيع ان اقول ان رواية الطيب صالح الأديب السوداني الرائع تتضمن الفكرة الرئيسية عن حياة الشعب السوداني فهي تقدم صورة هارمونية لهذا الشعب وحياته ففيها تجسد التركيب الأدبي الرقيق والدقيق الذي ينم عن موهبة صاحبه وهو ما نجده في الروايات والقصص الطويلة في الأدب العالمي الكلاسيكي . هذه الرواية تمتلك اللغة الأدبية والشعبية الحقيقية . بعض الأوصاف .. مثلا وصف نهر النيل يشبه وصف نهر « نيافر » في روايات نيكولاي قوقل وهو من أعظم المؤلفين في الأدب الروسي الكلاسيكي للقرن التاسع عشر .

اذن كل كتاب اترجمه لا بد ان يكون كتابا جيدا في محتواه أولا وثانيا ان يكون كتابا قيما يفيد الانسانية بأفكار مشرقة وطنية .. تخدم السلام والصداقة وثالثا ان يكون هذا الكتاب مناضلا .. اي تقدميا .. حول ظروف الكفاح المستمر والتغلب على التخلف والعدوان الخارجي في العالم الثالث اذ لا بد ان يتعرف السوفيات والأجانب على نضال شعوب العالم الثالث من خلال الاعمال الأدبية التقدمية . وحتى يعرف القراء العرب أنفسهم ذلك ليفرقوا بين الكتب التي تخترق حدود العالم العربي بشهرتها .. وبهذه الطريقة تتم مساعدة الحركة الثقافية في الوطن العربي على التطور والتقدم .

س : ما هي منجزاتكم ؟ وما هي مشاريعكم المستقبلية ؟

ج : من منجزاتي كمترجم أدبي يمكن ان أذكر الكتب التالية :

١ - « شعراء فلسطين » ترجمة قصائد لاكبر شعراء المقاومة الفلسطينية .

٢ - كل روايات غسان كنفاني (فنان ومناضل) .

٣ - عرس الزين للطيب صالح من اكبر منجزاتي في ترجمة النثر فخلال شهر واحد صدرت ثلاث مرات بلغات ثلاث في الاتحاد السوفياتي .

٤ - « اللاز » للطاهر وطار خلال خمس سنوات طبعت سبع مرات في الاتحاد السوفياتي باللغة الروسية وفي ترجمتين للغتين الاوكرانية والاوزبكية .

٥ - ديوان صديقي المرحوم معين بسيسو الذي اعتبره صديقا حميما لنفسي ولا أعتبره أجنبيا وأعتبره رمزا لحركة التحرر الفلسطينية والعربية جمعاء ورمزا لم يمت ولن يموت .

٦ - أصدرت أول كتاب للأطفال من الادب الفلسطيني « سر البر » لزين العابدين الحسيني وصدر في مائتي الف نسخة .. وترجم هذه السنة الى اللغة الاوكرانية تحت نفس العنوان .

٧ - عرس بغل للطاهر وطار وهي تنتظر الطباعة .

انا انهي الآن ترجمة رواية الجازية والدراويش للأديب الجزائري عبدالحميد بن هدوقة . والمشروع الأكبر والعزيز على نفسي ونفوس زملائي المستعربين في الاتحاد السوفياتي هو اصدار « المكتبة العربية في القرن العشرين » باللغة الروسية من ١٥ او ٢٠ مجلدا كبيرا حسب البلدان او حسب الأنواع الأدبية الرئيسية شعرا ونثرا تضم أفضل المؤلفات في القصة والرواية والشعر للادباء العرب وان شاء الله سيتم هذا المشروع في الثمانينات أي في المستقبل القريب .. وسيعمل هذا المشروع ان شاء الله على زيادة التفاهم بين الامة العربية وشعوب الاتحاد السوفياتي وايضا سيكون انموذجا ومثالا للمثقفين العرب في كفاحهم من أجل تطوير الحضارة العربية وخاصة الأدب العربي الذي صار معروفا في العالم كله ولا بد انه سيحتل مكانا بارزا ومناسبا له بين الثقافات والآداب العالمية وهذا أقوله بدون خجل .. الى حد ما بفضل جهود المترجمين من العربية الى اللغات الاخرى في عالمنا هذا .

مدرسة الدراسات العباسية

نشرت مجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط مؤخرا تقريرا كتبه د. اي. جاكسن عن (مدرسة الدراسات العباسية) وهي معهد ابحاث في جامعة سنت اندروز البريطانية تأسست في آذار ١٩٧٩ . ونقدم هنا خلاصة للتقرير :

حدد موعد المؤتمر ، الذي تعقده (مدرسة الدراسات العباسية) كل عامين ، ليتفق مع (ندوة الشعر العربي) . وهذا المؤتمر ، وسلسلة الأبحاث الصادرة عن المدرسة ، من النشاطات التي تقرر ان تقوم بها المدرسة في المناقشات بين الاعضاء عقب صدور الأمر بتأسيس المدرسة .

كان أعضاء هيئة التدريس في (قسم الدراسات العربية وتاريخ القرون الوسطى) في جامعة سنت اندروز قد بحثوا في عام ١٩٧٤ مسألة تأسيس المدرسة لتعكس اهتمامهم المشترك في هذه الفترة من التطور الفكري العربي والاسلامي . كانت المدرسة في البدء مجموعة من العلماء ذوي الاهتمام المشترك ثم تطورت الى منبر لتبادل الآراء والمعرفة ضمن حقل واسع أصبح يعرف رسميا الآن بالدراسات العباسية . ونظرا للاهتمام الذي أولاه قسم تاريخ القرون الوسطى للشرق اللاتيني والتاريخ البيزنطي والتاريخ المبكر للخلافة العباسية الى جانب اهتمام معظم اعضاء هيئة التدريس في القسم بالدراسات العربية المتمثل في أبحاث المدرسين والطلبة فقد قرر مجلس الجامعة منح المدرسة وضعا رسميا .

كانت الاجتماعات الاولى لمدرسة الدراسات العباسية بعد تأسيسها رسميا قد اتخذت الطابع نفسه لنوع الاجتماعات السابقة غير الرسمية . واقترح الدكتور جون ماتوك من جامعة كلاسكو ، الذي شارك في نشاطات المدرسة منذ البداية ، ان تتبنى المدرسة محور اهتمام محدد وان يعقد مؤتمر للباحثين الذين يعرف مدرسو المدرسة انهم نشيطون في أبحاث العصر العباسي وذلك للمساعدة في تركيز نشاطات المدرسة وايجاد منبر أوسع للمناقشة .

وقاد ذلك الى عقد المؤتمر الأول في سنت اندروز في عام ١٩٨٣ بعد ان عقدت ندوة الشعر العربي في تلك السنة ، اذ ساد شعور بأن بعض أعضاء الندوة قد يرغبون في الانضمام الى مدرسة الأبحاث العباسية والمشاركة في مناقشاتها .

كان بين المشاركين في المؤتمر الأول للمدرسة الدكتور ولفهارت هاينريكس من جامعة هارفرد الذي ألقى بحثا بعنوان (مجاز القرآن) نشره في المجلد ٥٩ (١٩٨٤) من مجلة الدراسات الاسلامية (ستوديا اسلاميكا) ، والبروفسور بيتر هولت من مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن الذي ألقى بحثا بعنوان (الخلافة العباسية في القاهرة) ، والدكتور لوتز ريشتربيرنبورغ من جامعة كوتنكهام ، والدكتور هيو كندي من جامعة سنت اندروز الذي تحدث عن (حكم الخليفة المقتدر) ، والآنسة هيلين شيكليدي من جامعة سنت اندروز التي تحدثت عن (الثورة العباسية) ، والسيد ريشارد كيمبر من جامعة سنت اندروز الذي ألقى بحثا عن (البرامكة) ، والدكتور ج. ريكس سمث من جامعة درهام

الذي ألقى بحثا عن (الطرديات) ، والدكتور اري شيهرز من جامعة امستردام ، الذي ألقى بحثا بعنوان (رواية القصة كجنس أدبي) ، وجون بيرتن من جامعة سنت اندروز .

تراس الدكتور مدير المدرسة وعدد من الاساتذة الجامعيين البريطانيين والاميركيين . وكان من بين المواضيع التي نوقشت في المؤتمر الأول أهداف المدرسة والمجلة التي قررت ان تصدرها . وكان الرأي السائد ان يسود طابع الندوة في المؤتمر وان يتطور مؤتمر المدرسة من منبر يلقي منه الباحثون ابحاثهم ، الى مجال لتبادل الراي بين الزملاء بقصد تطوير الأبحاث لغرض نشرها . وطلب من المدير استكشاف امكانيات ايجاد وسيلة لنشر أعمال المدرسة .

ناقش المؤتمر الأول أيضا أهدافا اخرى للمدرسة . وقد شعر المشاركون في المؤتمر بأن المدرسة يجب ان تكون وسيلة لتسهيل الاتصالات بين العلماء في هذا الحقل والتوصل الى اجابات عن أسئلتهم .

انجز بعض التقدم قبل عقد المؤتمر الثاني في عام ١٩٨٥ . وتقرر اصدار سلسلة (أبحاث مدرسة الدراسات العباسية) . وقدمت لجنة المطبوعات في جامعة سنت اندروز والمطبعة الاكاديمية السكتلندية المبالغ اللازمة لتغطية نفقات المشروع وتشكلت هيئة التحرير من المدير البروفسور هولت والدكتور هاينريكس والدكتور ريشتربيرنبورغ والدكتور كندي .

كما قدمت منحة الى قسم الدراسات العربية لتغطية نفقات استخدام الحاسب الآلي الذي يؤمل ان يمكن المدرسة من ايجاد الحلول لأسئلة الزملاء الباحثين ومشاكلهم المتعلقة بالأبحاث .

عقد المؤتمر الثاني في سنت اندروز في عام ١٩٨٥ . والقيت عدة أبحاث ، منها ، بحث للدكتور جون ماتوك من جامعة كلاسكو بعنوان (التاريخ والرواية في تاريخ الطبري) وبحث للدكتور هيو كندي من جامعة سنت اندروز بعنوان (المصادر والهيكل في تاريخ الطبري عن الخلافة العباسية) وبحث للسيد ريتشارد كيمبر من جامعة سنت اندروز بعنوان (ميثاق الكعبة) وبحث للآنسة هيلين شيكليدي من جامعة سنت اندروز بعنوان (الحركة العباسية) وبحث للدكتور جون بيرتن من جامعة سنت اندروز بعنوان (تفسير القرآن) وبحث للدكتور سعيد منصور من جامعة الاسكندرية بعنوان (العامة في كتابات الجاحظ) وبحث للدكتور ديفيد وينز من جامعة لانكستر بعنوان (المأكولات العباسية) وبحث للدكتور فريد الشيال من جامعتي ادنبره والرياض بعنوان (الأسواق في بغداد في القرن التاسع) وبحث للدكتور اري شيهرز من جامعة امستردام بعنوان (التخلص عن طريق الشعر) .

تراس المؤتمر مدير المدرسة الذي ألقى بحثا موجزا بعنوان (العناصر الاجتماعية في تاريخ الرياضيات العربية) . كما شارك في المؤتمر البروفسور بيتر هولت من مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية والبروفسور وليام مونتغومري واط من جامعة ادنبره والآنسة كارمن بولوك من جامعة بون وكذلك السيدة فريدة منصور من جامعة الاسكندرية والسيد محمد أكرم رانا من جامعة كويتا والدكتورة كاترين كوبام من جامعة سنت اندروز .

اقيمت حفلة استقبال عقب محاضرة الدكتور وينز عن المأكولات العباسية وكانت الأطباق الرئيسة فيها أربعة أطباق من المطبخ العباسي .

وعقد اجتماع قصير لهيئة تحرير (أبحاث مدرسة الدراسات العباسية) نوقشت فيه خطة اصدار العدد الأول من المجلة . وتقرر أيضا ان تصدر المجلة مرة كل عامين عقب المؤتمر ، ولكن أبحاثها لن تقتصر على الأبحاث التي تلقى في المؤتمر .

Nineteenth and Twentieth Centuries 1789-1939 (London: Longmans, Green and Co., 1944), pp. 266-283.

(2) Victorian Studies , VII (1964),pp. 285-94.

(3) As noted in the Historical Sketches 1., Newman's reading list includes a host of Orientalists such as Thornton, Alison, Formby, Sir Charles Fellows, Robertson, Bergeron, Southgate and Lynch of the US Navy. Gibbon's analyses are persistent sources for many of Newman's information on the history of the East.

(4) John Henry Cardinal Newman, Historical Sketches vol. I (Westminster, Md.: Christian Classics INC., 1970), pp. 1-12 and 20. Subsequent references to this work will be put within the text with page number as follows: (HS 1., page number).

(5) It is worth noting here that Newman interchangeably used the terms (Arab) and (Saracen) as synonyms.

(6) In An Essayonthe Development of Christian Doctrine, Newman states, " what- ever history teaches, whatever it omits, whatever it exaggerates or extenuates, whatever it says or unsays, at least the Christianity of history is not Protestantism... To be deep in history is to cease to be Protestant. " Quoted in J. H. Buckley,The Triumph of Time; A Study of Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvad Univ. Press, 1966), p. 20.

(7) John Henry Cardinal Newman,The Idea of a University: Defined and Illustrated, C. F. Harrold, ed. (NY: Longmans, Green and Co., 1957), p. 230.

(8) John Henry Cardinal Newman Apologia Pro Vita Sua, David DeLaura, ed. (NY: W. W. Norton& Company Inc, 1968), p. 188.

(9) For a survey of European previous concepts of Islam, consult: W. Montgomery Watt, " Carlyle on Muhammed, " in IHibbert Hibbert Journal, 53 (1954-5), pp. 247-254.

(10) Thomas Carlyle,On Heroes, Hero- Worship, and the Heroic in History, W. H. Hudson, ed. (NY: Dutton, 1973), p. 278.

Bibliography

Alholz, Josef L. " Newman and History, " Victorian Studies, VII (1964), 285-294.

Altick, Richard D.Victorian People and Ideas: A Companion for the Modern Reader of Victorian Literature. NY: W. W. Norton & Company INC., 1973.

Buckley, J. H.The Triumph of Time: A Study of Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence. Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1966.

Carlyle, Thomas.On Heroes, Hero- Worship, and the Heroic in History. Edited By W. H. Hudson. N Y: Dutton, 1973.

Chadwick, Owen.From Bossuet to Newman: The idea of Doctrinal Development. Cambridge: Univ. Press, 1957.

Grant, A J. Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries 1784- 1939. London: Longmans, Green and Co., 1944.

Harrold, C.F.John Henry Newman: An Expository and Critical Study of His Mind, Thought and Art. London: Longmans and Green, 1945.

Newman, John Henry. Apologia Pro Vita Sua. Edited by David J. De Laura. NY: W. W. Noron & Company INC., 1968.

———The Idea of a University: Defined and Illustrated . Edited by C.F.Harrold. N. Y.: Longmans, Green and Co., 1957.

———Historical Sketches , vol. 1. Westminster, Md.: Christian Classics INC., 1970.

———The Philosophical Notebook of John Henry Newman . Edited at the Birmingham Oratory by Edward silem. Louvain, Belgium: Nauwelaerts Publishing house, 1964.

Watt, W. Mongomery. " Carlyle on Muhammed, " Hibbert Journal, 53 (1954—5), pp. 247-254.

V

Even a casual reading of theHistorical Sketches1 . will demonstrate Newman's biased attitude to the Arab- Islamic Orient. Obtaining its elements from Western Orientalist writings, and urged by a contemporary political crisis involving Russia, the Ottoman Empire and Britain, Newman's idea of the East falls victim to distortion and deformity, especially that it is an offspring of deep- rooted Western concepts . Satisfied with traditional sources, and modelled after such a confusingstatus quo, his work appears one- sided in so far as its anti- Turkish delineation is concerned. Whatever Turkish, or whatever is related to the Ottoman Empire has been exposed to an avalanching attack. And, Islam, Turky's formal religion, takes its share of Newman's criticism accordingly.

Apart from such limitations, Newman's stands are based on racial grounds essentially. Dividing the human races into civilized and barbarous, he uses this classification for his timely purpose: while he equips some "barbarian" nations with the capability of a civilized reformation, he deprives other nations of this virtue. In a way inconsistent with the universal appeal of Christianity, he implies that specific communities are perpetual enemies to faith and civilization as such.

Although acknowledging some positive moral and spiritual elements in Islam, Newman falls short of comprehending this religion as a whole. And, while he hails these elements in so far as the Arabs exemplify them, he holds this religion to be responsible for the barbarous faults of other ethnic groups. Not only does he consider the Arabs and their state as civilized, he further traces the rise and fall of that state to intellectual and religious schisms, a situation that paves the way for another attack on the Turks as, 'workmen emancipating themselves from their employer' (HS 1., 84). Nevertheless, Newman fairly allots the Arabs their share of mental depth and aknowledges specific aspects of their cultural accomplishments. But for his predesigned purposes, Newman may have developed more neutral attitudes towards Islam.

The possibilities of Newman's development of a fairer argument on Islam as a revelation are especially demonstrated in his peculiar treatment of the crusades. He sorts out the Arabs as Muslims largely at variance with the Turks. Excluding the Arabs from the conflict, and claiming a sort of 'Saracenic Mahometanism,' he finds it possible to criticize the Turks and their religion as a separate ethnic entity. Newman's analysis of the crusades sheds a revealing light on his own conception of Catholicism as a religion largely different from other Churches. Not only is the Catholic Church different from Islam and Judaism, it appears to be a religion in discord with other Christian sects, an idea enhancing the one- sided treatment of the Orient whether Islamic or Christian.

Notes

(1) Originally a number of lectures delivered in the Catholic Institute of Liverpool (October, 1853), this book was first published in 1872. The lectures were undoubtedly inspired by the Crimean War which broke during 1853 and witnessed British involvement. For further details on this war and on Britain's role, Consult: A. J. Grant and Harold Temperley,Europe in the

pace with his very timely purpose. Designed to attack the Ottoman Turks in particular, the Historical Sketches I. sorts out the Arabs as a civilized nation and, therefore, banishes them from the conflict with the crusaders at large. Not only is Asia Minor the main path from Europe to Jerusalem, it also is the land of the Turkomans who are the actual persecutors of the European pilgrims (HS 1., 98). To farther separate Arabs from the collision, Newman enumerates the desolation afflicted by the Turks on Arab cities like Mosul, Baghdad, Basra and other Egyptian cities (HS 1., 122-123). Declaring that, " since the year 1043 the Turks have been the great Antichrist among the races of men " (HS 1., 105), Newman excludes the Arabs from the actual collision in the Holy Land:

> the Saracens even.. withered away at the end of 300 or 400 years, and had not the power, though they had the will, to preserve in their enmity to the Cross. (HS 1., 105)

Mistaking Arab- Islamic actual attitudes towards the crusades as colonial and not religious campaigns, Newman reinforces his argument of overlooking Arab contribution to the war.

> Its undying opposition to the Turks is not the least striking instance of this divinely imparted gift. From the very first it pointed at them as an object of alarm for all Christendom, in a way in which it had marked out neither Tartars nor Saracens. (HS 1., 110)

By basing his argument on the crusades as a war between Christendom and the Turks, Newman fails to account for the contributions of other Islamic communities to the war. He even neglects the fact that Salah Edin, a prominent leader of Muslim troops, is a Kurd. And by claiming the crusades to be purely Christian, Newman falls short of justifying the Eastern Christian attitude towards the crusaders. Examining these "schismatic " antagonistic Christian stands against the crusaders, he delights in considering them treacherous acts (HS 1., 137). Hence, he laments Eastern Christian opposition to the crusaders by saying that, 'Christian was to war with Christian, not with infidel (HS 1., 141). By forming a secret alliance with the Turks, and because of being " heretics " (HS 1., 138), these non- Catholics have had to face the crusaders who turn their swords towards them (HS 1., 139). They make worse foes to Christianity (HS1., 138) than Muslims according to Newman.

It is worth noting that Newman believes Christianity to be identical with Roman Catholicism only, and to account for the weakening of the crusades he blames the Reformation and the speedy development of the European national spirit (HS 1., 139 and 140). Such is " the destructiveness of the European commonwealth that the successive Popes attempted to turn to a safer channel " (HS 1., 141), the crusades. But in spite of obstacles of such variations Newman gives himself to the idea that the crusades are not a failure though the holy places are kept in the possession of the Turks (HS 1., 102). In so far as Europe is concerned, the crusades are, " no failure... The Seljukian Turks were hurled back upon the East'(HS 1., 102).

nations, but also to maintain the barbarians' mediocre intellectual capabilities.

> Saracenic Mahometanism, on the contrary, gives me an opposite illustration of what I mean by an " interior people, " if I may borrow a devotional word to express a philosophical idea. A barbarous nation has no' interior', but the Saracens show us what a national' 'interior' is. (HS 1. 210)

Differentiating between civilized and bar barous states, and adopting Schlegel's theory that the former may fall through internal discord, Newman blames the very creativity of the Arab mind for the faults of the schisms that foreran the collapse of Arab sovereignty. The intellectual controversies on which Arab excellence rested function as sources of intellectual discord and internal discontent, paving the way for a segmented state and for external foes therefore.

> What is relevant to my purpose in the history of the Saracens is, that their quarrels often had an intellectual basis, and arose out of their religion. The white, the green, and the black factions, who severally reigned at Cordova, Cairo, and Bagdad, excommunicated each other, and claimed severally to be the successors of Mahomet. Then came the fanatical innovation of the Carmathians, who pretended to a divine mission to complete the religion of Mahomet, as Mahomet had completed Christianity. They relaxed the duties of ablution, fasting, and pilgrimage; admitted the use of wine, and protested against the worldly pomp of the Caliphs. They spread their tents along the coast of the Gulf.., and in no long time were able to bring an army of 100.000 men into the field... As time went on, and the power of the Caliphs was still further reduced, religious contention broke out in Bagdad itself, between the rigid and lax parties. (HS 1., 175-176)

Stemming from intellectual disagreement, this very fragmentation leads the late Abbasid Caliphs to bring foreign barbarians into the heart of their state as slaves, mercenaries and guards: according to Newman the, 'son of the celebrated Haroun alRaschid had as many as 50.000 of these troops in Bagdad itself' (HS 1., 77) While he considers this employment of foreign guards as an Arab " confession of weakness, " Newman moves to trace the silent and slow process of the revolution aiming at overthrowing Arab sovereignty by the imported barbarians (HS 1., 77). Newman shows the result of Arab incoherence: foreign barbarians burst into the Caliphate apartments and appoint sham-Caliphs like 'mock-Popes' (HS 1., 79 and 91). According to Newman's idea of civilized and barbarous states, Arab sovereignty started to collapse due to civil contention, decay of public spirit and internal discontent. Like the downfall of every civilized state, these problems create the opportunity for the foreign destructive elements to usurp the Arab government (HS1 ., 162).

IV

Newman's explanation of the fall of Arab sovereignty makes possible the shift to his peculiar analysis of the crusades, an analysis at

civilizing effect on the Arabs, Newman recklessly states that Islam, " arose among barbarians, (that) it is not wonderful that it subserves the reign of barbarism " (HS 1., 199). Through such ideas, implying the barbarism of all Islamic nations, he seems to delimit this religion to specific nations irrespective of the universality of the message of Islam. Furthermore, Newman declares that Islam is not intended to the northern parts of the earth- meaning Europe- which is an announcement paving the way for his peculiar identification of Islam with the barbarian, and Christianity with the civilized. Holding it to be a fatalist creed, a religion fostering the faults of the barbarous (HS 1., 149-200), Newman assesses Islam as, " congenial to the barbarian as Christianity is congenial to man civilized " (HS 1., 203), a situation accounting for his incomplete understanding of the religion.

It is worth noting that Newman fails to cater for such an identification. For him, the Arab mind undergoes radical changes after embracing Islam. It thus seems totally confusing when Cardinal Newman states that the Arab- Muslims, through their invasion of barbarian regions, became patrons of learning and university builders:

> The Saracens renewed, on their own peculiar basis, the mental cultivation which Sogdiana had received from Alexander. The cities of Bokhara and Samarcand have been famous for science and literature. Bokhara was long celebrated as the most eminent seat of Mahometan learning in central Asia; its colleges were, and are, numerous, accommodating from 60 to 600 students each... Samarcand rivals Bokhara in fame; its university even in the last century was frequented by Mahometan youth from foreign countries. There were more than 300 colleges for students, and there was an observatory, celebrated in the middle ages, the ruins of which remain. (HS 1., 66).

This is the calibre of Arab- Islamic achievement in the barbarous lands they opened. Such accomplishments lead Newman to acknowledge the depth and creativity of the Arab mind, a mind that is measured by its ability at philosophical treatises and scholarly studies. For Newman, even religious researches that followed the various schools of Islamic philosophy stand as an outstanding evidence for the civilized nature of the Arab mentality, a privilege that is not given to other Islamic nations. Opposite to Arab creativity is the stagnant mentality of barbarian muslims: they are unable to enrich or explain the implications of the religion they embrace (HS 1., 211 and 214). Unfairly mistaking Arab-Islamic attitude to the fine arts as forbidden activities (HS 1., 187), Newman offers a well- oriented survey of the various philosophical and religious schools that flourished as an evidence for the brilliance of the Arab temper; he quotes Southgate's comments for the purpose (HS 1., 210). It is Newman's favorable attitude to the Arabs and his insistent desire to attack the Turks that makes him innovate the peculiar expression Saracenic Mahometanism as a method to establish variables not only between barbarian and civilized

ity as an open religion, and of its synonymity with civilization (HS 1., 202), Newman deprives the Turks- an Oriental people- of the right to both Christiani ty and civilization. He believes that,

> From the very first it pointed at them as an object of alarm for all Christendom, in a way in which it had marked out neither Tartars nor Saracens. It exposed them to the reprobation of Europe, as a people, with whom.. the faithful never could have sympathy, never alliance... (They represent) an energetic evil, an aggressive, ambitious, ravenous foe, in whom foulness of life and cruelty of policy were methodized by system, consecrated by religion, propagated by sword... in spite of all that has been done for them by nature and by the European world, Tartar still is the staple of their composition, and their gifts and attainments, whatever they may be, do but make them more efficient foes of faith and civilization, (HS 1., 110- 111)

III

In harmony with his idea of historical development, that which he applies to barbarian communities, Newman reaffirms his commitment to a peculiarly Catholic and non- external approach to the East at large (HS 1., 97). Against such an attitude, religio- philosophical rather than imaginative, he claims to displace the previous popular romanic bewitchment in the East (HS 1., 104). But in spite of such an effort at rationalism, Newman retreats to the ages- old Western concepts of Islam[9], those concepts that Thomas Carlyle has already reproached (184) as, " disgraceful to ourselves only. "[11] reproched. Torn between the traditional Western view of Isalm as a " Mahometan imposture " (HS 1., 53) and the objectivity of Islam's "salutary truths " (HS 1., 198), Newman fails to comprehend the complete implications of this religion. Although they appear to him as " preachers of a lie " (HS 1., 88), Muslims are destined " to subdue half the known world "(HS 1., 96). But in spite of this, Islam appears to Newman a " national and local faith "(HS 1., 226).

Such an inconsistent attitude cannot stem but from misunderstanding a religion that," has no articles of faith at all, except those of the Divine Unity and the mission of Mahomet " (HS 1., 226). Newman tries to justify the spread of Islam by emphasizing the military nature of the early Arab invasion of neighboring lands. By so doing Newman misses the essentials of religion. But for its spiritual appeal and moral creed, this faith cannot pass the boundaries of Arabia by the sword merely. Although embracing the idea that the Arabs are a barbarian people refined by their religion, and that they, " unlearned their barbarism, and became philosophers and experimentalists " (HS 1., 189), Newman doesnot succeed to maintain this argument since Islam seems to him " debasing to the populations which receive it " (HS 1., 198-199). Disclaiming its

Adhering to the East-West division, Newman necessarily fails to apply his polemics to the Holy Land, an Eastern land that witnessed the appearance of Jesus Christ. Although he calls on the European educationalists to reduce their materialism (Hellenism) and to make to Palestine, the source of spiritual learning[7], Newman seems to forget that this is an Oriental land largely inhabited by Eastern followers of the three religions. Throughout the Historical Sketches 1. it becomes evident that Newman does not only treat Christianity as the religion of the West, but as the religion of Europe in particular (HS 1., 200). Banishing Eastern Christians out of the zone of his faith, Newman conceives civilization to be, synonymous with Christianity (HS 1., 165). Such an implication seems confusing in so far as his persistent opposition- illustrated in his other books- to European states is concerned. In Apologia Pro Vita Sua (1864), he laments the European rush to atheism. " What a scene, What a prospect, " says Newman, " Does the whole of Europe present at this day! and not only Europe, but every government and every civilization through the world, which is under the influence of the Europian mind. "[8] In spite of the fact that he criticizes contemporary British indifference to religion, and blames other Western governments for their policies in the East, Newman joins the camp of secular Europe when it comes to the touchy issue of the attitude to the Ottoman Empire during a time of military collision. Apart from considering Christianity a universal faith meant for all men, Newman falls victim to a racial attitude. Instead of calling for ...ing the Orientals to Christianity, as ex... ...rom a clergy, he anticipates persecuting and isolating them the way the Red Indians of America are treated (HS 1., 197). He further states that,

> It is a more perplexing question how England or France, did they on the other hand become their masters, would be able to tolerate them in their reckless desolation of a rich country. Rather, such barbarians, unless they could be placed where they would answer some political purpose, would eventually share the fate of the aboriginal inhabitants of North America; they would, in the course of years, be surrounded, pressed upon, divided, decimated, driven into the desert by the force of civilizaion (HS 1., 228).

Indulging in a racially based discrimination, Newman goes further to establish variables among barbarian communities though merely satis fied with one definition for barbarism as a " state of nature " (HS 1., 163). Since," The Pope's political power was greater when Europe was semi-bar barous " (HS 1., 170), he managed, " to turn the restless destructiveness of European commonwealth into a safer channel " (HS 1., 141). The crusades are enhanced by the semi- barbarism of the European peoples, an implication which means that Christianity has been at its best with barbarian Europe. These are barbarous nations reformed by religion, according to Newman's line of thinking. This privilege of a reformable barbarism is unfairly forbidden for Orientals. Totally at variance with his notion of Christian-

of its essential virtue of peacefulness.

Apart from the concord that Newman suggests between Islam and the military potentialities of the barbarian races, he further claims a harmony between this religion and ancient barbarian customs. He traces this harmony through the similarity between the titles of the pagan Zingis Khan, " the son of God, " and the Muslim Ottoman Emperor who calls himself, " the shadow of God " (HS 1., 203-204). Irrespective of the original traditions of the Arab- Islamic Caliphate, that which developed during the early Islamic period, Newman considers the Ottoman title a continuation of Tartar spirit.

B. East- West

Newman's second division of the earth into East and West implies an approval of traditional Orientalist notions of a civilized West versus a" Fabulous East " (HS 1., 98). Developing such a typically Orientalist argument, he attempts to color the East- West relationship with religious dimensions, a situation incongruous with the universal appeal of Christianity. For Newnam, the West is the place of Christ, whereas the East is the place of Satan: the further one moves to the East the nearer is he to Satan and vice versa (HS1., 87). It is this East- West relativity that gives Muslims a dual role: in the far East they represent the instrument of divine vengeance, while they make the instrument of Antichrist in the West (HS 1., 88). With a geographical view of the world, Islam appears to be a via media between Christianity and paganism which is a, " superstition worse " (HS 1., 87).

> You will not suppose I am going to praise a religious imposture (Islam), but no Catholic need deny that it is, considered in itself, a great improvement upon paganism- Paganism has no rule of right and wrong, no supreme and immutable judge, no intelligible revelation, no fixed dogma whatever; on the other hand, the being of one God, the Fact of His revelation, His faithfulness to His promises, the eternity of the moral law, the certainty of future retribution, were borrowed by Mahomet form the Church, and are steadfastly held by his followers... (He) taught much which is materially true and objectively important... He stands in his creed between the religion of God and the religion of the devils, between Christianity and idoltry, between the West and the extreme East... between Christ in the West, and Satan in the East. (HS 1., 87)

Such an East-West relativity, put against Newman's clear-cut line between Christianity and paganism, seems enhanced by his heedless belief in Roman Catholicism, a belief that crystalizes in his zealous hostility not to other religions only, but to other Christian Churches as well. For him, Protestanism and other sects are false versions of the creed. Christianity seems nothing but Catholicism.[9] Thus, Newman falls short of acknowledging the truthfulness of other Churches, especially the Eastern ones. The Nestorians, along with other Oriental Christians, represent a heresy, whereas the Greek Christians are but traitors and cowards according to him(HS 1., 135-136 and 137).

5. THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY AND THE ARABIAN NIGHTS

The American cultural concern for the East became stronger in the decades of the mid-nineteenth century. The American Oriental Society came into being in Boston in 1843, with the philologist John Pickering (1777-1846) as president. At its first meeting, its president made a clear point that America proposed for itself the study of the Orient in order to follow imperial European powers. "The object contemplated by this society shall be: I. The cultivation of learning in the Asiatic, African, and Polynesian languages. 2. The publication of memoirs, vocabularies, and other works relating to the Asiatic, African, and Polynesian languages. 3. The Collection of a library."[32]

No doubt, the Oriental Society provided a forum for many learned papers, especially in philological study. But the interest in the literature of the Arab East has not been made a topic. It is surprising that there is only one article on the *Arabian Nights*, in the first twenty volumes, from 1843 to 1902.[33] Moreover, the Library of the Society has only six copies of the tales and all in languages other than English.[34]

6. THE AMERICAN ORIENTAL TALE AND THE ARABIAN NIGHTS

The Oriental tale in America was one of the earliest types of American fiction. It was stirred by the interest in and the treatment of Oriental themes in the European tale of the Orient. The contact with the East, though limited, kept alive American awareness of the region through trade, missionary work, as well as through histories and travel books.

From about the Middle of the eighteenth century, the Americans attempted the tale of the Orient, but such attempts were few, scattered, and their authorship is almost impossible to determine. But the flourishing of book trade, the increase of the number of travellers in the Middle East who wrote accounts of their experiences, and the public demand for reading material heightened the interest in the Oriental tale. It has been found out[35] that the Oriental tale in America first took the form of the moral tale, though shortly afterwards the 'spy' story or the satiric tale appeared. Both types closely followed the British patterns for such writing. Gradually other types of the Oriental tale emerged. In the nineteenth century, the conventional moral and romantic genres had their vogue, the romantic tale becoming dominant. Many of the most prominent writers of the time wrote Oriental tales. For some, it was an exploratory experience in a vogue that had literary promise and contemporary approval; for others, an often repeated exercise in imaginative writing.

To refer to the Oriental moral tale in the nineteenth century, one would mention James Paulding (1778-1860) as an outstanding figure

mass of illustrative matter, which he presumed to think would not be unacceptable to the general reader, and might also draw the attention of Orientalists to the great desideratum of a running commentary on the text of that universally admired storehouse of fiction.[24] For the five chapters, Sahal has this general title: "The Origin of the Arabian Nights' Entertainments Considered; with some Remarks on the Literary History, Interpolations, and Additions." He begins by praising the tales, then he moves on to their 'author', title, origin, additions and interpolations, their first introduction to Europe, their mythology and superstitions and their influence on general literature.

But another reviewer looks at the tales as a source of joy to all young and old: "Happy is the man, however bent or withered his form, however grey his locks or dim his eyes, who in old age many troubles remembers the Nights of Arabia with anything of the early heart of childhood. He may have had many cares and changes in his soul, have lost wife, children, fortune--let him hold fast to that-- he is still young, and has a life in his bosom worth cherishing.[25]

Towards the Brothers Harper, the reviewer feels a sort of gratitude he never felt before, "for furnishing a complete collection to be had this side of the Great Waters."[26] His gratitude, he believes, may be testified plainly to all the world--all the literary world, at least--that their edition speaks for itself, in its illustrations and in the pure translation.

There are also many brief literary notices every time a new edition appears. One such notice is found in the *Eclectic Magazine*, on the publication of *Dalziel's Illustrated Arabian Nights*. After remarking upon the great merit of the illustrations as "gems in their kind, real works of art, containing an immense amount of thought, care, imagination, and wonderfully in harmony with the spirit of the tales themselves,"[27] the notice declares that the tales remain a perennial kaleidoscope and literary wonder of elementary human emotions.

The *Critic* has at least four such literary notices. In one it tells its readers that subscribers to John Payne's translations of the 'Arabian Nights' will be glad to know that their subscriptions can now be filled."[28] In another issue of the magazine, it tells of a fresh edition of the tales, revised, with notes, by the Rev. George Fyler Townsend, "in a very neat new box lie compacted all those spicy Oriental sweets, the flavor of which are so familiar."[29]

There are notices on Lady Burton's purged edition, on Dr. Edward Everett Hale's adaptation for the series of Classics at Home-- "a classic which no child can outgrow,"[30] and on Richard Burton Society. The *Atlantic Monthly* closes the nineteenth century in an article on the history of "The Thousand and One Nights," and the *Nation*prints an article, in two parts, "on Translating the 'Arabian Nights' ".[31]

4. THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICAN MAGAZINES

American magazines flourished in the nineteenth century due to the public demand for reading material. The literary magazines showed enthusiasm for Eastern matters whether historical, geographical or cultural. From examining these magazines one may conclude that the interest in the *Arabian Nights* is noticeable. There are articales on the origin of the tales, and numerous translations and reviews of the new publications. *The American Quarterly Review*, for instance, published a long article when the edition of Jonathan Scott came out from the press. The reviewer states that he intends to make his remarks on the book, and on the character and religion of the people to whom it belongs. "The Arabian Nights' Entertertainments," he maintains "are, and deserve to be, better known and appreciated than any other Asiatic book of fiction. The general character of the tales is, that they are well conceived in their outlines, deeply interesting in their details, and supported throughout."[21]

He also praises the wonderful effects produced on the inhabitants by the recital of these tales. This he attributes to the tales' literary merits and to the character of the people. He then sets out to consider the characteristics of the tales and the general character of Arabic literature which occupies about twenty pages. He ends by praising the translator, Dr. Scott, for omitting indecent tales, and for the way he renders them correctly .

The translation of the tales by Edward Forster occasioned an article by G. W. Peck in the *American Review* , with the title "The Thousand and One Nights." Peck emphasizes that the images, "the delicious landscapes of the Arabian Nights appear to the modern traveler precisely the same as when seen in the fresh years of youth."[22] He then tells the stories of their memorable characters. He believes that to English readers, the tales depend for their effect chiefly on what they are as creations of the pure fancy. Mr. Peck concludes his article by praising the present edition, expressing his gladness that it is not a new translation, but a reprint of one made in the last century. There are also several articles on the origin of the Arabian tales which appeared in the *Literary World* in installments, beginning February 12, 1848 and ending in the number on May 13 the same year, by "Sahal-Ben-Haroun", the pseudonym of G. E. Langdon.[23]

With his first installment "Sahal-Ben-Haroun" sent a letter to the editor requesting "to offer a few remarks on the origin, & c., of these delightful fictions," occasioned by C. S. Francis's edition of Foster's "Arabian Nights' Entertainments," and the reprint of Lane's Translation by Harper and Brothers. A labor of twenty years had enabled him to accumulate a

And builded, with roofs of gold,
My beautiful castles in Spain.

Since then I have toiled day and night,
I have money and power good store,
But I'd give all my lamps of silver bright
For the one that is mine no more;
Take, Fortune, whatever you choose,
You gave, and may snatch again;
I have nothing 't would pain me to lose,
For I own no more castles in Spain.[16]

To Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882), the *Arabian Nights* became an important document to be utilized to describe the Arab and his world. It had been his favorite book from childhood, " and it is not surprizing if images from that work arose in his mind, when he was deeply moved, without his summoning them consciously. The column of smoke, in ' The Golden Mile-Stone,' rising from the chimneys of the village, are 'like the Afreet in the Arabian story'-- and thus take on a legendary, ' distanced ' character they would not otherwise have had."[17] In other poems there are references to Barmecide, Badoura and Camaralzaman, and to Aladdin. The last is the most beautiful of the metaphors that Longfellow draws from the *Nights* which appears in the last stanza of the threnody on Hawthorne, who, as generally known, has left his last book uncompleted:

Ah! who shall lift that wand of magic power,
And the lost clue regain ?
The unfinished window in Aladdin's tower
Unfinished must remain![18]

Longfellow also refers to the Arabian tales to magnify the Caliph Haroun Al Raschid, and also to moralize:

One day, Haroun Al Raschid read
A book wherein the poet said:
"Where are the kings, and where the rest
Of those who once the world possessed ?
"They're gone with all their pomp and show,
They're gone the way thou shalt go.
"O thou who choosest for thy share
The world, and what the world calls fair,
"Take all that it can give or lend,
But know that death is at the end!"
Haroun Al Raschid bowed his head:
Tears fell upon the page he read.[19]

Nathaniel Hawthorne, "from his earliest articulate years, evinced that love of reading and writing marked him for the service of the art. His boyish reading in Smollett, Neal, Radcliffe, Scott, Godwin, and the *Arabian Nights* aroused his interest in narrative fields never more adjacent to his true province of fiction."[20]

And there are many others among the American men of letters who read the *Nights* and acknowledged the impact of the tales on their imagination.

glorious table laden with meat and fruits.[13]

Harriet Beecher Stowe (1811 — 1896), writing about her experience of reading the *Arabian Nights*, remarked :

Not less wonderful was the blissful season when, as a homesick child in a lonely farm-house, amid the piping winds and whirling snows of a New England winter, we were turned loose for consolation upon an edition of the " Arabian Nights."

Then did time and place vanish; howling winds, wastes of snow, and the solitary dulness of the lone farm-house, all became things of naught. A golden cloud of vision encompassed us, and we walked among genii and fairies, enchanted palaces, jewelled trees, and valleys of diamonds. We became intimate friends with Sindbad the Sailor; we knew every jewel in thee windows of Aladdin's palace, and became adepts in the arts of enchanting and disenchanting.[14]

Another example of the impact of the Arabian tales on American authors at an early age may be seen from the following passage by Charles Dudley Warner (1829-1900), the essayist, editor and novelist:

The country-boy at the district school is introduced into a wider world than he knew at home, in many ways. Some big boy brings to school a copy of the Arabian Nights, a dog-eared copy, with cover, title-page, and the last leaves missing, which is passed around, and slyly read under the desk, and perhaps comes to the little boy whose parents disapprove of novel-reading, and have no work of fiction in the house expect a pious fraud ... The boy's eyes dilate as he steals some of the treasures out of the wondrous pages, and he longs to lose himself in the land of enchantment open before him. He tells at home that he has seen the most wonderful book that ever was, and a big boy has promised to lend it to him. " Is it a true book, John ?" asks the grandmother; "because, if it isn't true, it is the worst thing that a boy can read." (This happened years ago.) John cannot answer as to the truth of the book, and so does not bring it home; but he borrows it, nevertheless, and conceals it in the barn, and, lying in the hay-mow, is lost in its enchantments many an odd hour when he is supposed to be doing chores. There were no chores in the Arabian Nights; the boy there had but to rub the ring and summon a genius, who would feed the calves and pick up chips and bring in wood in a minute. It was through this emblazoned portal that the boy walked into the world of books, which he soon found was larger than his own, and filled with people he longed to know.[15]

James Russell Lowell, author, teacher and public servant, had romantic longing for the lost world of bliss of his childhood. He expresses his strong yearning for the lost vision of happy days, when Aladdin's Lamp is taken for granted as real :

When I was a beggarly boy,
And lived in a cellar damp,
I had not a friend nor a toy,
But I had Aladdin's lamp;
When I could not sleep for the cold,
I had fire enough in my brain,

exotic, as in the case of the New York literary circle, or because they concentrated on the intellectual and philosophical aspects relating to it, as in the case of the Transcendentalists.

3. THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICA

From the time of its first introduction to Europe early in the eighteenth century, ' The Book of the Thousand and One Nights ', more commonly known as the *Arabian Nights' Entertainments*, has taken its place among the greatest literary masterpieces of the world. When Galland brought out the first partial translation of the *Arabian Nights* in French 1704 — 1717, the tales created a great sensation and were translated at once into several European languages. Galland selected his materials and skilfully adapted them to contemporary taste, emphasizing the fantastic and the miraculous, carefully avoiding reference to sex, and adding morals at the end of the stories. His version became the origin of a book that has left a deep imprint on the European imagination and instilled notions of the mysterious East in the minds of his readers that no other book has created.

" There seems to be no clue as to when the *Nights* appeared first in English. Some unknown translator at a very early date turned Galland's artistic French into the strangest Grub Street English. "[12] This ' Grub Street Version ' is believed to have made its appearance prior to 1712 and shortly after their 1704 publication in Paris, though where, when, and by whom, are facts not known. The first Grub Street translator, also, invented the title, *The Arabian Nights' Entertainments*, which stuck to the tales ever since. Other renderings and direct translations from Arabic followed. Many a distinguished Orientalist like E. W. Lane, John Payne, E. Stanley Poole and Sir Richard Burton spent years to bring about a faithfull translation, striving to give the feeling of the original.

The Arabian Nights soon crossed the Atlantic and was received with equal interest and enthusiasm by the American reading public. British editions were imported, and some were reprinted. The first American edition appeared in Philadelphia in 1794, and by 1839, eight more editions saw print in America. Young and old enjoyed them and appreciated them. Those who read the tales in their formative years, recalled them when they grew up to be authors. The following account is by the American novelist Hamlin Garland (1860 — 1940):

> One of the earliest of my books was a Christmas present, a very tiny little volume called *Aladdin and his Wonderful Lamp*, which had in it all the magic of the East. It told of a poor boy and his magic lamp which needed only to be rubbed to furnish forth a palace and a

structed by the pirates on the Barbry coast. The familiar expression " 'to the shores of Tripoli' evokes memories of resolute operations, in 1803-04, by the country's young navy against the Tripolitan corsairs who had been preying upon American shipping in the Mediterranean."[1]

War with the North African states ended in the negotiation of treaties and the presence of an American naval force. " American ships also visited ports on the Arabian Peninsula to pick up dates and a few other local products. Althought trade with the Middle East remained modest in volume, it did bring a few Americans into contact with the area and acquainted them with its exotic delicacies and with some of its inhabitants.

Another channel of contact was the work of the missionaries, who were of several Protestant denominations and who penetrated into many parts of the Arab region. For them, it was the land of the Bible. ' Starting in 1823, small bands of American missionaries began laying the foundations of what, by the end of the century, grew inton a network of schools, colleges and hospitals in Syria, Anatolia and Egypt."[3] Their primary objective was to convert the Moslems, and though they soon found out that their efforts did not succeed, they never lost hope that a new day of conversions would dawn after proper preparation.[4]

Interest in the Middle East was also shown by the works of travellers. A number of Americans travelled the region, wrote, and published accounts of their travels which were popular and had a tremendous appeal.

What encouraged this activity was the enthusiasm of a reading public acutely aware of its deficiency in knowledge and information. The travel book gave the growing masses all they needed when they needed it. It was an answer to their conscious need for knowledge, " specifically that of the ancestral heritage and of the stable traditions and institutionsof old civilizations, and the conscious need for national identity."[5] And so a number of travellers were lured to the Middle East because of this, because they were influenced by the British and European interest in the region, as a result of the notion that the Arab East was exotic, picturesque, and legendary.

Among the titles of American contribution to the genre of travel books are : John Lloyd Stephens's *Incidents of Travel in Egypt, Arabia Petraea, and the Holy Land* (1837); George William Curtis's *Nile Notes of a Howadji* (1851), and *Howadji in Syria* (1852); and Bayard Taylos's *The Lands of the Saracens* (1855). Even major American writers of the nineteenth century like Melivilie and Twain travelled to the Middle East and published accounts of their travel there. American authors were drawn to this region either because they looked at it as the home of the romantic and

THE ARABIAN NIGHTS IN AMERICA: A GENERAL SURVEY

Dr. Fakhir Abdul — Razzak
College of Education
University of Baghdad

Numerous books, theses and dissertations have investigated the *Arabian Nights*, and treated its influence on English literature, but no study, to my knowledge, has been devoted to the impact of Scheherazade's tales on American literature.

The present study is a general survey of the patterns of the *Arabian Nights* in the American literary scene of the nineteenth century.

The limited early American contact with the Middle East has been traced, the reception of the *Nights* in the magazines of the period viewed, and the American Oriental tale surveyed.

It has been found that the book was first introduced in America through Europe, and it stirred the same interest and enthusiasm among Americans. At first, British copies were imported, then American editions appeared. The tales were the favourite reading of many, including prominent authors, who utilized them in their writings. The magazines dedicated pages to literary notices on new edititions, articales on their origin and translations, and commentaries on the region as seen through them. It is hoped that this survey will benefit others who may hopefully, turn each heading into a separate topic.

2. EARLY AMERICAN CONTACT WITH NORTH AFRICA AND THE ARAB EAST

Until late in the eighteenth century America lacked direct contact with the East as a whole. American awarenes of the Middle East became a reality only when, after the American Revolution, Asiatic trade increased, in efforts to find new markets to replace those lost following independence from Britain. Foreign trade was necessary to the new republic.

Access to the Mediterranean trade was ob-

York, 1954), p. 73.
37 — Jacques de Vitry, The History of Jeusalem A. D. 1180, trans., Aubrey Stewart, PP. T. S. (London, 1896), PP. 64-65.

38 — Travels, p. 24. According to an anonymous fifteenth. century poem Mandeville spent two years with the Sultan. See The Commonyng of Ser john Mandeville and the Gret Soudan, in W. C. Hazlitt, ed., Remains of the Early Popular Poetry of England (London, 1864).i, 155.
39 — Travels, pp. 32-8.
40 — Ibid., pp. 96-104.
41 — Ibid., P. 102.

42 — Ibid., pp. 101-02. Similar passages of praise intended as criticism of contemporary conditions in Medieval Europe are found in many travel accounts. See, for example, the Bondage and Travels of johann Schiltberger, pp. 73, 76 ff; Friar Jordanus, The marvels of the East, p. 55; The Itinerary of Bernard the Wise, P. 11. cf. also F. M. Rogers, The Quest for Eastern Christians: Travel and Rumour in the Age of Discovery (Minneapolis, 1962), p. 29. cf. Barclay's translation of the ship of Fools (Edinburgh, 1874), p. 202: The Turke. to his idols hath gretter reuerencel And more deuotion to his fals lawe and doctryne than we christen men without obedyence Have to our true Fayth and Holy lawe dyuyne

43 — Chaucer, General Prologue 436, 51, 65.
44 — Atiya the Crusade, p. 155; J. J. Jusserand, English Wayfaring Life in the Middle Ages (London, 1931), P. 409.
45 — Thomae de Swynburne, Itinerarium in Terram Sanctam, pp. 380-88.
46 — Wey, Itinerary, P. 7.
47 — Itinerary, pp. 85—6, 101-102.
48 — Ibid., p. 128. See also The Stasyons of Jerusalem in C. Horstmann, Altenglische Legenden, P. 365. cf. G. Dickinson, The Journey to the Holy Land in the Sixteenth Century, French Studies, VIII (1954), 52.
49 — The Book of Margery Kempe, ed. S. B. Meech and H. E. Allen (London, 1940), p. 75.
50 — The Pylgrymage of Sir Richard Guylforde for the Holy Land A. D. 1506, pp. 25, 31, 58, 74. YeOldest Diarie of Englysshe Travell Being the Hitherto Unpublished Narrative of the Pilgrimage of Sir Richard Torkington to Jerusalem in 1517, p. 23.
51 — Cf. Guilford's account (pp. 36, 16, 52) with Torkington's (pp 47, 24, 31). Torkington (p. 70) does however make his own contribution to the existing knowledge of Islam, such as his claim that the Muslims worshipped a Rokke of Stone which is perhaps a reference to the Black Stone in Mecca or the Dome of the Rock in Jerusalem.
52 — Andrew Borde, The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge, 009p. 214.

5 — William Wey, The Itineraries of Willian Wey, Fellow of Eton College to Jerusalem A. D. 1458 and A. D. 1462, p.9

6 — See C. R. Beazley, The Dawn of Modern Geography, 3 VOLS. (London, 1897-1906), i, 12; H. F.M. Prescott, Jerusalem Journey- Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century (London 1954), pp. 171-197.

7 — Frederick Harison, The Medieval Man and His Notions (London, 1947), p. 185.

8 — The Bordeaux Pilgrim, Itinerary From Bordeaux to Jerusalem A.D. 333, pp 18—27.

9 — Beazley, Geography, i, 67; E. L. Cutts, Scenes and characters of the Middle Ages (London, 1925), pp. 156 ff.

10 — The Venerable Bede, The Ecclesiastical History of the English Nations, ed. and trans B. Colgrave and R. A. B. Mynors (Oxford, 1969), P. 503

11 — Ibid., chapters xvi-xvii. A summary of Adamnan's narrative is in Thomas Wright, Biographia Britannica Literaria: Anglo- Saxon period (London 1842), i, 201 ff. The full text is in the pilgrimage of Arculfus in the Holy LTnd, trans. and annotated by J. R. Mackpherson, P.P.T.S. (London, 1895).

12 — Pilgrimage of Arculfus, PP. 14-15.

13 — Ibid., pp. 3- 4.

14 — Both accounts are pulished in English by the Palestine Pilgrims Text Society in 1895. References in my text are to The Hodoe Poricon, trans., Rev Canon Brownlow.

15 — The Hodoe poricon,p.13.

16 — Ar. Amir Al-Muminin (Commander of the Faithful), a common misunderstanding of the title of the Caliph which most medieval pilgrims and chroniclers transformed into the name of the caliph himself.

17 — The Hodoeporicon, pp. 13 — 14

18 — Ibid., pp. 27-28.

19 — The selling of relics was a stable article of commerce and agood source of income to the medieval Arabs. Cf. Sir Percy Sylces, A History of Exploration from the Earliest Times to the Present, 3 rd. ed. (London, 1949), P. 64.

20 — Chaucer, General Prologue, 694f.

21 — Shakespeare, ueHenry IV, Part 1, i 24-7.

22 — A common medieval notion, significant in its illustration of the unique place this city held in the regard of the medieval west. CF. Travel and Travellers of the Middle Ages, ed., A. P. Newton (and others) (London, 1926), pp. 55-6,63.

23 — Beazley, Geography, iii, 128—29.

24 — Early Travels in Palestine, ed., Thomas Wright (London, 1848), pp. xx-xxii.

25 — No definite date is known for Saewulf's pilgrimage. The question is discussed in Wright, Travels xix-xx and Lord Bishop of Clifton, Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land, PP. v-vviii. Citations in my text are to this edition.

26 — Pilgrimage, pp. 8-9.

27 — Ibid., pp. 22-23.

28 — Ibid., pp. 27-28.

29- Ibid., pp. 8-9.

30 — Willibald, the Hodoeporicon, p. 27.

31 — Anonymous Pilgrims of the Eleventh and twelfth centuries, v, pp.2, 34.

32 — Ibid., pp. 34-5

33 — Shakespeare, Othello, I, iii, 143-5

34 — Mandeville's Travels, ed. M. C. Seymour (oxford, 1967) pp. 2-23; cf. also pp. 58,99. (itmight be mentioned that in the early fifteenth century manuscript of his Travels, there is a representation of the author taking leave of king Edward III in which Mandeville is depicted as wearing the sign of the cross. See fig. 203 in Paul Lacroix, Science and Literature, (New York, 1964) P. 285.

35 — Ibid., p. 33. Cf. A. S. Atiya, the Crusade in the Later Middle Ages (London 1938) P. 163.

36 — Mandeville's Travels, P. 214. cf. J. W. Bennett, The Rediscovery of Sir John Mandeville (New

rottos or attacked their ships[50]. Such stock charges should not necessarily be taken to reflect the sincere opinions of those who uttered them. But their repetition indicates that they expressed sentiments expected of those who had lived among the Easterners. Furthermore, when some Sixteenth century pilgrims visited Jerusalem and failed to find any example of Arab ill-treatment, they copied, at times verbatim, whole passages of complaint by earlier travellers. One such plageiarist was Richard Torkington, who visited Jerusalem in 1517. Unable to voice or invent any fresh tales of Eastern atrocities he copied what his predecessor, Sir Richord Guilford (1455?—1506) had written about the " paynyms " and tried to pass it off as his own sad experience.[51]

In his Introduction of Knowledge, written about 1541, Andrew Borde, physician and traveller, devotes a whole chapter to the description of the natural dispositions of the Turks. His treatment of Islam is, in many ways, medieval in spirit and substance. Borde's chapter on the Turks, however, is not entirely misleading . He is aware of the dietary regulations imposed by their faith as he shows by this satirical Jingle:

I am a Turk, and Machamytes law do deepe
I do proll for my pray whan other be a slepe
My lawe wyllith me no swynes flesh to eate
It shall not greatly forse for I have other meate.[52]

Later English travellers brought back more details of Eastern life, with less partiality in their reports. After the establishment of the Levant Company in 1581, scores of learned diplomats, traders and scholars visited the Near East and returned with favourable impressions of the East. The accounts of John Sanderson (1584 -1602), George Sandys (1610), Fynes Moryson (1617), Sir Henry Blount (1636) and others increased the Englishman's knowledge of the East and also disillusioned him about many of the legends which his predecessor had taken for facts.[53]

FOOTNOTES:

1 — William Langland, ed. W. W. Skeat. The Vision of William Concerning Piers the Plowman (London, 1867), I, 47 (C.).

2 — In his Orientalism (London 1978), Edward W. Said points out that as a serious field of study Orientalism did not formally commence until the Church Council of Vienna in 1312 when a number of European universities established a series of chairs in many Oriental languages such as Arabic, Turkish, Chaldean, etc.

3 — Saracen in medieval and early modern England was aterm broad enough for and copable of various interpretations such as turkish, Eastern, Arab. Moslem, etc. Throughout this paper it will be used as the equivalant to one or more of these terms. No agreed or final answer has been found to the origin of the term Saracen. C. C. Murphy reviews the various possible derivations of the name and concludes that its ultimate origin is to be found in the Aramic root srak meaning empty or desert. See hisarticle, who were the Saracens, Asia tic Review, XLI (1945), 188-90.

4 —Geoffrey Chaucer, The Parson's prologue, Ll 49- 51 in The Complete Works, ed. F.N. Robinson, 2 nd. ed. (London, 1957).

by the Nile which springs from fara dyso trerrestri, as he hears, and by the sights of the different beasts in Egypt such as the crocodile, the giraffe and the elephant, bestiam mire magnitudinis At the end of his Itinerarium, Thomas includes some useful information on the cost of travel by sea and land, prices of provisions, customs duties and other practical details of use to prospective pilgrims.[45]

More detailed and practical information about the Palestine pilgrimage is Containd in the writings of the experienced traveller, William Wey, who visited Jerusalem twice in 1458 and again in 1462. Wey, a fellow of Eton College, prefaces his narrative with a preuysyoun in which he tells his readers what and where to buy the necessary provisions before seting out for the East. He also includes along versified account describing the different stations to be visited by those who might make the same journey. He warns intending pilgrims that once ashore in Palestine they should remember that they are traversing a hostile land and should not be deceived by the seeming friendliness of the Easteners. " Take goyd hede of yower knyves and other smal thynges that ye ber upon you, for the Sarsens wyl go talkyng wyth you and kame goyd chere, but they wyl stell for you that yo haue and they may "[46].

Wey's visit to Palestine in 1458 is significant in that it came only five years after Sultan Muhammed's conquest of Constantinople. Western lamentations over its loss and fear of further losses are well reflected in Wey's narrative. He notes with bitterness the fate of the Greeks who were systematically slaughtered by the Turks, but is delighted to learn of the Turkish loss of some 30,000 men at Wallachia. On the return journey he is alarmed at the news that a formidable Turkish fleet is on its way to assault Rhodes[47].

A complaint often voiced by Wey and his successors was the alledged ill-treatment meted out to all European new arrivals at Jaffa. The port authority customarily confined the newly-arrived pilgrims in small caves- apparently for a period of quarantine. This particularly irritated the pilgrims, who were, of course, impatient to reach Jerusalem. Wey's reports of the cruelty of the " pagan " masters of Palestine seem to be grossly exaggerated. He himself testifies, perhaps unwittingly, to the high degree of Eastern tolerance when he speaks of the preachers of Bethelehem who " have permission from the Sultan to convert the Saracen to our Faith "[48].

A few pilgrims were more sympathetic towards the Easterners and in their accounts ventured to praise some of their virtues. The kempetic Mystic magrerie kemps (b. 1373), who spent some time in Palestine, was grateful to the Arabs for their kindness and help. They were " good onto hir and gentyl, and they mad mych of hir and conueyd hir and leddyn hir abowten in Pcuntre wher sche wold gor " [49] But such complimentary tributes are far out weighed by irresponsible accusations against " ower Mortall Enimys " who destroyed the Places of worship or converted them into " muskeysing

West, ensured that chickens were available all year round and the country was full of hen. But this land of milk and honey was not altogether safe for trvellers. In their movements pilgrims might be threatened or devoured by fearful monsters: creatures said by Mandeville to be as " disformed ayen kynd bothe of man or of best or of ony thing elles. " He follows this by describing a grotesque parody of humanity which " hadde ii hornes trenchant on his forhede, and... a body lyk a man vnto the navele, and benethe he hadde the body lych a goot[39] ".

A more impressive chapter, though less entertaining to the seeker of marvels and wonders, is entitled "of the" customs of Sarasines and of hire lawe. Here, Mandeville seems to show some genuine acquaintance with Islam. His comments on such matters as the Muslim concept of punishment and reward, the common grounds between Christianity and Islam, and on the contents of the Koran, are indeed sounder than the reputation his book might suggest. The gross calumnies against Islam and its prophet are not repeated, although his short biography of "Machamote... the great astronomer " is in line with Mandeville's day.[40] Elsewhere in the Travels, however, the author refers to the Koran as a holy book and to Muhommed as a " messager " [41] A significant aspect of Mandeville's discussion of Islam is his employment of a satiric method through which he criticizes the institutions of his fellow-Christians by contrasting them with those of the Muslims whom he affects the praise:

> Allas, that it is gret sclaundre to oure feith and to oure lawe... fore the Sarazines ben gode and feythfulle, for thei kepen entirely the commandement of the holy book Alkaron that God sente hem by his messager Machomet[42]

Mandeville's statement that he wrote the book because along time had elapsed without a " general passage ne vyage. "

to the Holy Land seems only a pretex to justify his writing a popular book on the East of which many men, in his own words, " desiren for to here speke. " We know that the fourteenth century saw on immense increase in the number of pilgrims to Palestine. Chaucer's Wife of Bath, for one, went " thries " to Jerusalem. Probably the Knight too had been there, if not after Alexandria " was wonne, " then perhaps while he was in the service of the Muslim lord in Turkey.[43] Indeed, pilgrimages were so common in Mandevill's time that the enterprising Venetians discovered a lucrative trade in offering regular transport services to and from Palestine. These services continued with little interruption until the first half of the sixteenth century, when interest in pilgrimages gradually declined.[44]

A noted English pilgrim of the late fourteenth century was Thomas Swinburne, possibly an ancestor of the poet. Thomas went to Alexandria in the summer of 1391 and from there he took the road across the Sinai desert to Palestine. His brief It inerarium in Terram Sanctum offers no insight into the Arab East, and is barely more than an enumeration of holy places and dates of arrivals and departures. Like Mandeville, however, he is fascinated by the beauty of the balsam garden outside Cairo,

de Carpini, William of Rubruck and others who brought tales of wonders from the heretofore unknown regions of Cathay and East Asia in general.

The appearance in 1357 of Mandeville's Travels, perhaps the most popular and influential of all travel books, has a special magnificance for the present enquiry.. Purporting to write a guide book to the " land of Promy ssioun, " the author of this fascinating compilation of truth and fiction embarked upon an extensive description of the two orients. The first part, with which we are primarily concerned, deals with many aspects of the Near East and Islam in particular. The second part, where Mandeville's fancy has full scope, deals with India, the lands of mythical prester John and " the contrees and yles that ben beyonde the londe of Cathay. " This portion is far more entertaining than the first part, and we can suppose that the description of such people as

The cannibals that eat other eat,
The Anthropophogi, and men whose heads
Do grow beneath their shoulders-

quickened the medieval pulse and made Mandeville's readers more curious about the Orient.

In part I, Mandeville reflects the popular notions and attitudes of his time towards the Arab East which could not forgive the Arabs their possession of the " City of Light. " He renews The call " for to conquere oure right heritage and chacen out alle the mysbeleeuynge men "[34]. His obsession with a new military adventure urges him to produce various military statistics and assessments of Muslim Power. He mentions various routes to Jerusalem and seems to consider the conquest of Egypt as aprerequisite to the invasion of Palestine[35]. Mandeville's enthusiasm for Jerusalem, however, does not mean that he was absolutely fanatic. " No man sholds have in despite non erthely man for here dyuerse lawes, " declares Mandeville, " for wee knowe not whom God loueth ne whom God hateth ".[36] Such a tolerant attitude (for which he was later charged with heresy) contrasts greatly with the characteristically narrow outlook of such earlier men as Jacques de Vitry (d. 1240), who saw any peace with " Christ's enemies " a blasphemous act[37]. In fact, Mande ville cultivated friendly relations with the Arabs; and by his account he almost became the sultan of Egypt's son-in law " yif I wolde han forsaken my lawe and my beleve, but I thanke God I had no wille to don it for nothing that he behighte me "[38].

In Egypt, where Mandeville claims to have resided a " gret while " in the Sultan's palace, he was introduced to a variety of enchanting wonders. In the course of a refreshing chapter on this country, Mandeville gives an amusing description of the mythical bird of Arabia, the phoenix, of which there was " non but on it alle, the world." From the description of this " fulle fair bird, " he moves on to write about fabulous gardns whose trees "beren frutes vii tyme in the yeer " including the unique " apple of paradise " which contains an image of " the holy cros of oure lord Ihesu. " In Egypt, we are told, precious stones and fair emeralds abound and therefore " thei ben there gretter cheep ". The cleverness of the Egyptian farmer who used artificial incubation, then unheard of in the

Palestine, Saewulf laments that nothing was left " habitable and that death lurked everywhere. To Saewulf, Arabia was a country most hostile to Europeans and unfriendly to all believers. " The impression one gets from his narrative, as a whole, is that the Easterners should never be trusted or tolerated. As a fitting finale to his pilgrimage, his ship encountered a Turkish galley in his homeward journey across what he called the Adriatic (the Mediterranean). It was only through the grace of God, Seawulf asserts, that the pilgrims were delivered from those " enemies of our faith "[28].

Besides these stories of Eastern antagonism, Saewulf also dwells upon the other dangers which threatened pilgrims traversing the Holy Land. His readers are often reminded that apart from the lurking Saracens, numerous other hazards were presented by the heat, unhospitable terrain and ferocious beasts.[29] Earlier pilgrims had described the strange and fearful animals native to the East. St. Willibald, for one, spoke of his grisly encounter with a lion with open mouth, roaring and growling, an experience which could, if true, have easily added Willibald's name to the long list of European pilgrim- martyrs. Just in time, however, Willibald was rescued by the disposition of Almighty God " who willed that the lion turn another way. "[30]) Saewulf and his successors confirmed such reports, and spoke of Palestine as being rife with lions, leopards, and an exceedingly fierce beast called an ounce, from whose rage nothing can be safe, and they say even the lion fears him...[31]

Such exaggerations were not confirmed to acounts of the fauna of the Arab East. In relating their experiences, the pilgrims often adorned their narratives with fantastic stories of the wealth and natural abundance of Islam. Of the character istics of the mediveal idea of the earthly paradise were given to the Arab east and the marvellous tales continually brought back by pilgrims were to take a firm hold on the imagination of medieval Euorpe. There were exceedingly beautiful trees of every sort, declared a late twelfth- century pilgrim; some of these trees " are called Treesof Paradise, which have leaves above and about two cubits long and half a cubit wide. " In what seems to be a description of the characteristically Arab tree (The date- palm), this pilgrim points out that this strange tree has an " oblong fruit, a hundred of which grow touching one another upon one bough, and taste like honey. There are... other trees which bear the fruit called Adam's apple., whereon the marks of Adam's teeth may be right plainly seen... there also is a sort of fig tree which bears its fruit not among its leaves, but on the trunk alone."[32]

These reports would have aroused little credulity had they not been confirmed by the samples of Oriental luxuries most pilgrims packed in their bales and boxes. The little quantities of silk, spices, perfumes, exotic fruits and plants, and even new words brought back from the East, all served to establish an aura of splendour around the idea of Arab East which never completely faded away. The notion of magnificence and exoticism was further enhansed during the thirteenth century by the reports of such renowned travellers such as Marco Polo, Pian

came from England. Ealdred, the famous Archbishop of York who acted as chief prelate the coronation of William the Conqueror, was among the pilgrims of this critical period. Bishop Gunther and his German followers, whose alarmist reports about the state of affairs in Palestine were wildly exaggerated by the preachers of crusaders, visited the Holy Land in 1064-5.[23]. But the insecurity along the routes to Jerusalem during this period reduced the number of Western pilgrims considerably.

After the fall of Jerusalem in 1099, multitudes of Europeans flocked to see the City of God. the Latin conquest of Jerusalem is undoubtedly of great significance to the history of the Palestine pilgrimage and indeed to the history of medieval travel in general. To a large extent, the occupation of the eastern coasts of the Mediteranean secured the sea and land routes between Palestine and the West, and consequently the Jerusalem journey grew more popular than ever. The first pilgrim from England to arrive after Bouillon's victory was Saewulf, an old merchant from Worcester who later became a monk in the abbey of Malmesbury[24]. In the early years of the Twelfth century[25], Saewulf landed in Jaffa (Yaffa), an important port of entry into Palestine, then as now. From Jaffa he took the overland route to Jerusalem which he found unsually mountainous... rocky and very dangerous[26]. The embittered Arabs, now living under Latin rule, saw in the endless stream of fresh pilgrims a further reinforcement of foreign invasion. Their resentment often took the form of desultory attacks and raids. Many of them took to the lofty mountains along the coast where they maintained themselves in impregnable castles and strongholds. From there they attacked the roads leading to Jerusalem to revenge themselves for the loss of their land. Saewulf suffered from such raids, and from his description the medieval English man learned that:

> the Saracens always laying snares... lie hidden in the hollow places of the mountains and the caves of the rocks watching day and night, and always on the lookout for those whom they can attack on account of the fewness of the party, or those who have lagged behind their party through weariness. At one moment they are seen all around everywhere, and all at once they disappear entirely. Anyone who makes that journey may see this. Oh, what a number of human bodies, both in the road and by the side of it, lie all torn by wild beasts! Some may perhaps wonder that... bodies... should lie there unburied. But it is not to be wondered at all; for there is very little earth, and the rocks do not easily lend themselves to be dug into, and besides if there was earth, who would be so foolish as to leave his party, and, as it were alone, dig a gravefor his companion? If he did so, he would be making ready a grave for himself rather than for his companion[27].

Travelling almost immediately after the first Crusade, Saewulf's mind must have been full of the familiar tales of atrocities which the Latin propagandists had publicised throughout Europe. In his comments on the conditions in

therefore we must in no negligent manner note in what honour this chosen and glorious city is held in the sight of the Eternal Sire, who does not permit it to remain longer filthy, but because of the honour of His Only Begotten cleanses it so quickly.[13]

Among the English, the story of Arculf's journey roused still greater interest in pilgrimages to the East. Of those who followed his example. Willibald was the first to leave a record of his pilgrimage of 754. Two accounts of Willibald's journey have come down to us. The valuable of the two is entitled The Hodoeporicon of St. Willibald, which he had dictated to a nun and relation of his, " little ignorant child, as she modestly calls herself. "[14]

Willibald started his journey in Naples on board an Arab ship from Egypt. Shortly after his arrival in the territory of the Saracens, Willibald and seven of his fellow Englishmen found themselves in trouble. The suspicions of the Ummayeds then fighting against the Byzantines, were aroused by the arrival of these strangers and unknown men at Emesa (Hims)[15]. Although they were all imprisoned, Willibald and his companions were allowed to go to church, to the market-place and also to the public baths in the city. When their case was presented before the caliph " Mirmumni ", [16], he Ordered their Immedrate rclease: "Why shouldwe punish them? they have committed no offence against us. Give them liberty and let them depart ".[17] Once out of prison, Willibald experienced no difficulty in dealing with the Arabs or in moving from one place to another. Indeed, he even abused the tolerance he enjoyed there by involving himself in intricate operations for smuggling Arabian perfumes inside his cane-sticks. Perhaps the reverend bishop thought that deceiving Arabs was no sin[18].

Like all medieval pilgrims, Arculf and Willibald were, above all, adorers of saintly relics on which they must have spent large sums of money.[19] Rather than going out of their path of devotion to communicate with the Easterners, their minds were set on nobler things: visiting the numerous churches in and around Jerusalem, and viewing such sacred articles as the spear which allegedly pierced the side of Christ, the napkin with which He was wrapped in the sepulchre and other relics which Chaucer's Pardoner might have longed to possess.[20]

It is remarkable that the early accou nts of the pilgrims who visited Jerusalem before the Seljuks entered the scene in the mid eleventh century were free from any bitterness or antagonism towards the Easterners. The" Jerusalem complex created by the fall of the Holy City in 1187 was yet to make itself felt in the pilgrims " writings; and none of them returned home from Palestine to incite his fellow countrymen

To chase these pagans in those holy fields, Over whose acres walkc'd those blessed-feet Which fourteen hundred years ago walk'd For our advantage on the bitter cross[21].

Even in the most diffcult times of the eleventh century, Jerusalem, the navel and centre of the earth[22] never ceased to attract pilgrims from Eurpe. During the fifty years ending with 1100, in which Jerusalem changed hands four times, not a few eminent pilgrims

of European pilgrimages to Palestine really began. According to tradition, the supposed discovery of the Holy Cross by Helena in 326 and the erection of certain buildings by emperor Constantine (326 - 335) over and near what was believed to be the sepulchre of Christ have commonly been regarded as the beginning of this religious activity. The earliest recorded pilgrimage to Jerusalem was that of a man from Burgundy of whom very little is known. This Burgundian set out from Bordeaux in 333 and followed an overland route to Palestine crossing the Alps and passing through Italy, Macedonia, Asia Minor and Syria. The account of his itinerary is, for the most part, a bare list of towns and distances between Bordeaux and Jerusalem. A very brief description of the Holy City and its neighbourhood follows, and there is no reference in his account to the natives of Palestine[8]. Two years after this pilgrimage, Pope Silvester I gave a fresh impulse to the Jerusalem journey by granting indulgences to all those who visited the sanctuaries of the Holy **land**. Subsequent Popes continued to encourage these **Journeys** and the Palestine pilgrimage kept its popularity until the sixteenth century, when continued Turco- European naval engagements in the Mediterranean made it comparatively rare.

The first recorded pilgrimage to Palestine by an Englishman was that of St. Willibald (ca. 700-786) nephew of St. Boniface and possibly son of Hlothere, king of Kent. Before glancing at Willibald's impressions of the Arab East, we should mention an earlier Irish monk, Adamnan, whose descriptions of the Holy land Bede judged " beneficial " to many throughout Europe, particularly to the Anglo- Saxons, who were' " far removed from those places where the patriarch and apostles lived " [10] Adamnan himself never went to Palestine but he wrote the pilgrimage story of his guest, the famous Frankis pilgrim, Arculf, who had spent nine months among the Arabs in 670. Bede was so impressed with Adamnan's narrative that he allocated more than two chapters in his **Ecclesiastical History** to this important story.[11]

Adamnan's account supplied Anglo-Saxon England with its earliest first- hand report of the Arab East. From the scanty references to the Arabs we infer that they treated Arculf with tolerance: his movements in Syria and Palestine were unrestricted and he voiced no complaint whatever against the people or the rulers. He even praised the " King of Saracens", (Mavias) Muawiyah, and told an amusing story showing the Caliph's wisdom and his great veneration for Christian relics.[12] Arculf's only irritation was that the Arab merchants and tradesmen who flocked to their yearly fair in Jerusalem came with great number of horses, camels and other beasts of burden. These animals caused no ordinary nuisance to him by strewing the streets of the Holy City with the " abominations " of their filth. As soon as the merchants left Jerusalem, says Arculf,

> **an immense abundance of rain falls from the clouds on that city, which washes all the abominable filths from the streets, and cleanses it from the uncleanness.. and after having thus baptized Jerusalem, this over-abundance of rain always ceases. Hence**

those characteristic features which make Vathek similar to many Eastern, particulary Arabian, tales. The Monthly Review, for example, remarked that Vathek preserves the peculiar character of the Arabian Tale, which is not only to overstep nature and probability, but even to pass beyond the verge of possibility, (May 1787), LXXVI, 450. Cited by Lonsdale, p. xix. The European Magazine praised the tale for its fidelity to eastern manners and customs. See vol. x (Aug. 1786), 102-4. Others assert the humorous element in Vathek which makes it entertaining. For a survey of these views, see Rober Lonsdale's Introduction, PP. xviii-xxiii. Notwithstanding this favourable reception, Vathek exerted no major influence on late eighteenth— century literature. Its real impact, however, was on the Romantics who drew upon its rich depository of information about the East in their Oriental poems and tales. The influence of Vathek on Issac Disraeli in Mejnoun and Leila (1799), Southey in Thalaba (1801), John Hamilton Reynold in Safie (1814), Thomas Moore in Lalla Rookh (1817), Disraeli in Alrov and on the Poet Berry Cornwall, was noticed by many reviewers and critics. See Fatma Moussa Mahmoud, Beckford, Vathek..., pp. 114-116. See also D. P. Varma, The Gothic Flame (New York: Russell, 1957), p. 133. It exerted a tremendous influence on Byron who was perhaps its greatest admirer. In a note to The Giaour (1813), he wrote:" ... for correctness of costume, beauty of description, and power of imagination, it far surpasses all European imitations and bears such remarksof originality that those who have visited the East will find some difficulty in believing it to be more than a translation. As an Eastern tale, even Rasselas must bow before it, his Happy Valley will not bear a comparison with the 'Hall of Eblis.' "

17 - For a note on the route to Istakhar, see Fatma Moussa Mahmoud, " Beckford, Vathek and the Oriental Tale, " pp. 75 -77

.18 — Sir Richard F. Burton, The Book of the Thousand Nights and a Night, Repr. from the original Edition and Edited by Leonard C. Smithers (New York n.d.), vol.1, 109,123.

19 - The Gothic Flame ((New York : Russell, Russell, 1957) . pp. 134 -135.

20 — For a discussion of Cozens' influence on Beckford, see John F. Sena, " The Landscapes of Vathek and the Paintings of Alexander Cozens, " Etudes Anglaises, XXVI (April- June 1973) ,

21 — See Boyd Alexander, pp. 44 -47, 80-83, 153-6.

22 — See, for example, Martha Conant's comment on the final scene, p. 62.

23 - " Beckford's Vathek: A Study in Ironic Dissonance, *Criticism,* 14 (1972), 250

24 — Moffitt L. Cecil beautifully describes the travels and voyages from the known to the unknown in the Arabian Nights as correspond-

characteristics which include the emphasis on the Story as a source of entertainment, excitement and laughter, the first person narration, the incessant movement from the known, to the unknown, the dominating presence of fate, and the intelligent, courageous and defiant attitude of the hero. See Comparatve Literature, xviii (1966), 55 -70. Other characteristics like brilliant coloring and weak characterization are mentioned by Martha Conant. See The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century. (N. Y.: Columbia, 1908), p.70

My essay will be especially concerned with a basic pattern which Moffitt has overlooked: that is the warring powers in the Arabian Nights. This Major pattern encompasses numerous minor ones which demonstrate the characteristics mentioned by Cecil Moffitt and Martha Conant.

5 — See " Poe's 'Arabesque,' " p. 69.

6 — Beckford's infatuation with the Arabian tales was so thorough that it might be boring to trace direct borrowings from and allusions to the Arabian Nights in his works. Thus, this essay will not be concerned with these. It is perhaps sufficient to mention that his friend Lady Craven nicknamed him " The Arab "because of his dominant interest in the Arabian lore. See J. W. Oliver, The Life of William Beckford(London : Oxford, 1932), p.99.

7 — Life and Letters of William Beckford of Fonthill (London: Heinemann, 1910), p. 21 .

8 — Cited by J. W. Oliver, pp. 31 — 32

9 — Boyd Alexander, England's Wealthiest Son (London: Centaur Press, 1962), P. 41.

10 — *Ibid.*, p. 46.

11 — J. W. Oliver, p. 100.

12 — See Lewis Melville, Introduction to The Episodes of Vathek, Tr. Frank J. Marzials (London: Chapman & Dodd, 1912), p. vii. For further details concerning the composition of Vathek, See J. W. Oliver, Melville's Life and letters..., and Boyd Alexander.

13 — This and Subsequent quotations are from the Oxford edition of Vathek, ed. Roger Lonsdale (London: 1970), P. 116.

14 — See Roger Lonsdale's Introduction to the Oxford edition of Vathek, p. ix.

15 — Many critics assume that Beckford tends to burlesque conventional Oriental tales, See for example, James K. Folsom, "Beckford's Vathek and the Tradition of Oriental Satire," *Criticism*, 9. (1964), 53 -69.

In a tale which Beckford takes seriously, there is no much space for satirizing conventions. Beckford himself was " particulary touchy about any criticism of Vathek. "
See Boyd Alexander, P. 92.
What is wrongly interpreted as satire is the bitter humour which is not unusual in a man so well versed in the Arabian lore.

16 — Beckford's first reviewers noticed

ing Vathek's lamentable position and his sorrowful countenance in the Hall of Eblis. Moreover, Beckford drew on Wathik's interest in esoteric lore, his taste for sensual pleasure, his withering look and his descecnt from a Greek mother, to develop the demoniacal element in his hero's character. These and his heterodox views might have been enough to drive the pious to think that Al-Wathik would never escape damnation as an associate of Eblis. In fact what happened to Wathik in his last years might have convinced the pious that he was damned. He was seized with insatiable thirst as a result of dissipated living and depravity. Beckford utilized this detail for his own purpose, implying that Vathek is visited by an unquenchable thirst at the Giaour's instigation.[39]

In the light of Beckford's personal experience and his persistent association of sensual pleasure with death and damnation in a society which imposed upon him unbearable restrictions, the thirst which brought about Wathik's premature death might have been of tremendous appeal to Beckford. Wathik, the first musician Caliph, indulged in sensual pleasure to the extent of procuring his own death. It should not be surprising therefore that for the youthful delittante who was inclined " to run every risk sooner than renounce his present happiness, " there was no better Caliph to identify himself with than Wathik.

Footnotes

1 - For an annotated bibliographic listing of the editions of Vathek, see R. J. Gemmett, " An Annotated Checklist of the Works of William Beckford, " Papers of Bibliographic Society of America, LXI (Third Quarter, 1967), 243-258. See also *A Bibliography* of William Beckford of Fonthill by Guy Chapman and John Hodgkin (London: 1930). Although Chapman, Parreaux and other Beckfordians assumed that Beckford's work passed unnoticed, Robert j. Gemmett proved otherwise. See " The Caliph Vathik From England and the Continent to America, " *American book Collector,* XVIII, No. 9 (1967 -68), p.16. See also Fatma Moussa Mahmoud, Beckford, Vathek and the Oriental Tales in William Beckford of Fonthill: Bicentenary Essays (Cairo Studies in English, 1960), pp. 81-83.

See his "Introcluetion" to Vathek (London: Oxford Univ. Press, 1970 PP. x vili- xxll.

2 - See his " introduction" p. xxvii.

3 - *The Arabian Nights Entertainments,* Tr. from the Arabic. A New and Complete Edition With Upwards of an Hundred Illustrations on Wood, Drawn by S. J. Groves (London: Charles Griffin, 1866).

Vathek, pp. 541 -80. See R. J. Gemmett, " An Annotated Checklist..., p. 248.

4 — In a very illuminating study of " Poe's Arabesque," Cecil L. Moffitt mentions these

letter of ll March 1782, at the time when he conceived and wrote Vathek, Beckford remarked :

These were pleasant moments full of excitement and busy life-- but what are moments such as they-- compared to those more fortunate retired hours, are passed at Fonthill immured in the Turkish chambers-- when joy thrilled every glance we cast at the vaulted ceiling, glowing with saffron light, reminded us of the subterranean retreat of the princess of the Isle of Ebony in the tale of the 3 calenders and induced us, like that victim of ruthless jealousy, to run every risk sooner than renounce our present happiness. 26

Beckford's tendency to identify himself with this type of character is clearly indicated in his description of Vathek. Instead of a Caliph endowed with Harun- Al- Raschid's majestic grandeur, Beckford presents a ruthless, imperious figure who, though modelled on a historical personage, is moroeover less a figment of Beckford's imagination. In Ernest Baker's words, " the caliph's unscrupulous and unsatiable ambition is Beckford's egoism and boundless curiosty pushed to the verge of monomania ".[27] In his descirption of the Caliph and his household, Beckford tends to overemphasize the hideous, the grotesque, the blasphemous and the shameless.

For a man so well- versed in Oriental lore as Beckford, however, the choice of Al- Wathik as the Faustian hero of his novel cannot be meaningless. It is true that, in presenting Vathek entangled in a devilish net, Beckford depicts a character which no Orientalist will appreciate on account of its distortion of historical facts;[28] yet Wathik might have appealed to the author because of certain factual details which rendered him tragic in Beckford's eyes. Among these details was Wathik's thorough interest in knowledge which manifested itself in his involvement in many religious controversies which led to serious problems at that time. During his early career, Wathik held the belief that theKoran was a creation rather than an inspiration; a heterodox view which the Orthodox strongly opposed. As a free thinker who resisted a deep- rooted tradition, Wathik found himself in a situation which drove him to humiliate and persecute the pious, a fact which young Beckford manipulated in drawing the Satanic leanings of his hero. Indeed, the whole atmosphere of hatred and suspicion which surrounds Vathek is little different from that in which Wathik actually lived. In an attempt to preserve religious traditions, the Orthodox conspired to depose the Caliph and his associates. The conspirators, however, were unable to carry out their plans, and their leader Ahmed the Martyr was executed. Thus Wathik lived and died cursed by many and loved by very few.

In his last years, Wathik desisted from further attempts to humiliate and maltreat the pious, a hint which Beckford utilized in depict-

warns Vathek that he and his retinue should return since " beyond these mountains, Eblis and the accursed dives hold their infernal empire " (Vathek, P. 104). The shepherd's warning, however, passes unnoticed, and the Caliph affirms his renunciation of Islam and his longing for talismanic power. In approaching the ruins of Istakhar, Nouronihar and Vathek proceed with unshakable will despite the awe- inspiring ruins ,the death - like stillness of the place and its gloomy watch- towers. Streaming full on the place, the moonlight makes it possible for them to see " characters like those on the sabres of the Giaour. " The allusion to the sabres, which the Giaour has shown to the Caliph in their first encounter, emphasizes the unity of the whole adventure, for now they are on the threshold of the hall of damnation where a voice " proceeding from the abyss of death " is to proclaim that " All is accomplished " (Vathek, P. 119). Indeed, with this proclamation Vathek's adventure comes to an end, and the story which begins with the grotesque laughter of the Giaour and his changeable sabres, ends with these same sabres and with an awful damnation that renders the Caliph and his colleagues suspended between life and death, carrying within them hearts tormented in flames:

> These unhappy beings recoiled with looks of the most furious distraction. Vathek beheld in the eyes of Nouronihar nothing but rage and vengeance; nor could she discern aught in his, but aversion and despair. The two princes who were friends, shrunk back, gnashing their teeth with mutual and unchangeable hatred. Kalilah and his sister made reciprocal gestures of imprecation; all testified their horror for each other by the most ghastly convulsions, and screams that could not be smothered((Vathek, p. 119) .

In depicting the Hall of Eblis, Beckford clearly improves on similar scenes of horror in the Arabian Nights. But details such as the yawning rock, the marble staircase, the vaulted ceiling, the enameled lock and the dancing Jinns are among the dominant properties of the Arabian tales. Although Beckford's description of the Hall of Eblis was mainly inspired by the Egyptian hall and the Turkish chambers of Fonthill,[25] his early grounding in the machinery and atmosphere of the Arabian tale made it impossible for him to dissociate even his most subjective experiences from the web of Scheherazade's world. One gets the impression that even his 1781 Christmas Festivals at Fonthill which suggested his "first idea of the Palace of Eblis," were given the erotic and sadistic touch of the Arabian Nights.

In those festivities, Beckford indentifies himself with the princess in " The Second Kalandar's Tale," who had been forced to live in a subterranean retreat after being abducted by the first cousin of Eblis, to suffer cruel torture and death later after a love affair with the second Kalandar. Like her, Vathek and Nouronihar preferred " to run every risk " rather than renounce their immediate happiness. In a

Caliph and his retinue with destruction. The scene is a prelude to damnation , for serpents crawl from their retreats and beasts flock towards Vathek and his troops: The crashing of bones was heard on all sides and his troops: " The crashing of bones was heard on all sides, and a fearful rush of wings over head; for now vultures also began to be of the party " (Vathek, p. 46). References to hell (p. 47), to the murmurings of Vathek's little pages who are dying of thirst and fatigue, and to the relentless ifrits (p. 50), all prepare for the final damnation in the Hall of Eblis As usual,however, the tension in such scenes is deflated, and the adventure terminates with the arrival of Fakreddin's emissaries who save Vathek and his retinue from apparently inevitable destruction.

Another significant episode which leads to the final damnation in the Palace of subterranean Fire is Nouronihar's vision. Moving in the omnifarious universe of the Arabian tales, where the supernatural " might at any moment crowd miraculously over into the sphere of the senses," [24] Nouronihar is drawn by an irresistible impulse towards a clear, bluish light on the top of the highest mountain. The solitude of the situation, the silence of the night, the murmuring water- falls, the hollow rustlings among the palm- branches, the funeral screams of the birds, all conspire to fill her soul with terror. She imagines every moment " that she trod on some venomous reptile " (Vathek, P. 70). Like the author or any other enthusiastic reader of the Arabian tales in a similar situation, " All the stories of malignant Dives and dismal Ghoules thronged into her memory: but, her curiosity was, notwithstanding, more predominant than her fears " (Vathek, 70) . Voices and sounds strike her ear as if they were " the dirges which are sung over the tombs. " These and the blazing large wax torches frighten her so much that she sinks senseless at the entrance of the grot. It is only in such a death-like condition that she can perhaps be acquainted with the treasures in the Palace of Subterranean Fire; for at that moment her taste for the marvellous predominates, and she is rendered susceptible to the Giaour's seductive argument (see Vathek, P. 71)

The Giaour's argument concludes with a decision to prepare the Palace of Subterranean Fire for the reception of Nouronihar and her future husband, the Caliph. Like Kumar al-Zaman and Princess Budur in the Arabian Nights, Nouronihar is perhaps carried back by Ifrits or Jinns, for when she awakes, she finds herself reclining on a sofa, in the palace of her father. Her visionary experience, however, is given a touch of reality when Shaban upbraids her for wandering a way far from her father's palace. On the other hand, she commands Shaban not to question one " who is born to give laws and subjects all to her Power"(Vathek, p. 72). This change indicates that after her communication with the devil, Nouronihar feels that the new pact renders her superior to others, though equal to Vathek in despotism and arrogance. Soon after she has undergone this change,the Caliph is introduced to further the expectations and schemes of the infernal powers.

Before reaching the Palace of Istakhar, a holy shepherd —— a good Jinni in disguise--

setting suspends any logical analysis; and, like Vathek, we find ourselves surrounded with chattering negresses, dead bodies, and blazing flames of a swarthy crimson color. The terrible heat, the suffocating fume and the dazzling marble overpower Vathek's senses, and his initiation into sorcery and black magic occurs while he is in a swoon. It is worth noting here that a swoon or a trance is usually necessary for entangling the individual concerned in a Satanic web. As we shall see later, Nouronihar must pass through a similar trance to attain a union with infernal powers.

In creating the general atmosphere of his tale, Beckford follows his Arabian model. He carefully blends the horrid with the humorous, the melodramatic with the comic and the fantastic with the realistic. As soon as Vathek regains his consciousness, for example, his mind dwells not on the strange and horrible situation in which he finds himself; on the contrary, he is attracted to a table " covered with the most magnificent repast: flaggons of wine and vases of excquisite sherbet reposing on snow " (Vathek, P. 35) . Even in the final scenes of the novel, one can detect Beckford's comic tone in describing Carathis as she arrives on the back of an Ifrit who complains grievously of his burden.

It is indisputable, however, that the author's intense vision and his sombre tone in describing the palace of Istakhar made the final scenes more impressive, as they depict human weakness, failure and agony in face of the irresistible attraction and ultimate destructive power of the devil. But to speak of the superiority of the final scenes to the rest of the book reveals a wilful neglect of Beckford's model on the one hand, and a distortion of the whole structural pattern of the tale on the other.[22] In Prince Ajib's and the Second Kalandar's adventures, for example, certain episodes terminate with a note no less sombre and tragic than that which pervades the last scene in Vathek. Furthermore, the tragic crescendo is usually prepared for through a steady use of images and allusions that lead to the final catastrophe. References to streams of blood, howling winds, lamentable screams, from dying people, prodigies and omens all help to build up a final tragic atmosphere. The story - teller tends to minimize the grotesque and comic elements as he approaches the end, inspiring his readers with awe but leaving them wiser and sadder.

Moreover, Beckford prepares for his final scenes through a careful handling of a series of incidents which are dominated by fire and death. Vathek's departure from Samarah on his way to the Palace of Istakhar is a departure from life and hope; for his perverted pilgrimage is inspired by the Giaour whose chief is Eblis, " The despairer, " as Satan is called in Islamic demonology. In a very illuminating commentary, Kenneth W. Graham remarks that" the dominant quest in Vathek is an ironic reversal of the traditional on (the account of the three venerable pilgrims to Mecca), and instead of leading upwards God, it leads to the Subterranean palace of Fire." [23] This being the case, Vathek's quest is associated with the image of fire and hell. On their way to Istakhar, the forest of cedar catch fire, threatening the

permeates the whole action of the tale, and disparity between Oriental splendour and hideous evil makes itself manifest throughout Vathek. In the words of D. P. Varma, " Against the background of glittering splendour and colour flit a host of unearthly figures-- wringled astrologers, hideous Giaours, gibbering negresses, and restless forms pacing with their hands on burning hearts".[19] Different scenic devices are introduced to maintain this atmosphere of conflict and war which distinguishes the Arabian Nights. In Samarah as well as on the way to Istakhar, the landscape alternates between opulent, green plains, and wild chasms, naked hills and barren deserts. Scenes of beautiful gardens and pastoral happiness precede or follow scenes of terror and destruction. While the santons of the Rocnabad Valley advance to salute the Caliph, the latter's guards, horses and camels wanton over "their tulips and other flowers, and made a terrible havoc amongst them'(Vathek, 101). Beautiful damsels with large, black eyes appear in contrast with one-eyed negresses; while scenes of innocent love alternate with scenes of brutal, sexual appetites and grotesque lust, in which negresses lust for spending the night with ghouls. Delicate children whose parents dress them for a beauty contest are wilfully thrown into the chasm to feed the Giaour. Innocent guides are starved to death in order to be fed to hungry ghouls:

> The negreses, full of joy at the behests of their mistress (carathis); and promising themselves much pleasure from the society of the ghouls, went, with an air of conquest, and began their knickings at the tombs. As their strokes were repeated, a hollow noise was heard in the earth; the surface hove up into heap; and ghouls, on all sides, protruded their noses to inhale the effluvia, which the carcases of the wood- men (the guides) began to emit. They assembled before a sarcophagus of white marble, where Carathis was seated between the bodies of her miserable guides (Vathek, P. 92).

In these and other scenes, Beckford demonstrates a good grounding in the theatrical properties of the Arabian tales which abound, among other things, with references to cemeteries, grots, ghouls, magic, sensational crimes, transformation, marriage with supernatural beings, bad Jinnes and good angels whose job is to save children or to carry people from one place to another. The enchanted prince of Fonthill, however, improves on his original in the mass hanging scene in the tower and in the previous graveyard episode. Although both scenes have numerous parallels in the Arabian Nights, Beckford's careful selection of words and images clearly reveals the influence of Alexander Cozens, the landscape painter who was Beckford's tutor and confidant for a reasonably long period.[20] Cozens' influence, however, cannot be isolated from the impact of the Nights, for the painter was himslf an Orientalist who was deeiply interested in Occultism and black magic.[21]

In the blazing fire scene in the tower where Carathis stands stripped " to her inmost garment" to ensure full communication with the infernal powers, the surrealistic quality of the

(seeVathek, pp. 35, 41).

The complications,however, are more serious, for the haunted castle will surely disturb the whole world of Samarah. The city is exposed to confusion, horror and destruction soon after the Giaour's arrival. Nowhere does the Giaour more defiantly demonstrate his enormous power to evoke horror and disruption than in the rolling - ball scene. Transforming himself into a rolling ball "on all sides, " the Giaour invites people to kick him. Driven by an "invisible power", the Caliph and his subjects pursue the ball which, in passing from one apartment to another and from one street to the next, attracts every person in the city. The confusion that prevails renders Samarah "like a city taken by storm, and devoted to absolute " plunder (Vathek, P. 20). No less suggestive than Sitt al-Husn's experience in " The Second Kalandar's Tale, " this scene indicates the troubles which be fall upon a peaceful city upon the intrusion of Ifrits and fiends. The analogy between the Giaour's intrusion and The Second Kalandar's Tale is worth pursuing, not only because the Giaour's appearance in Samarah is associated with scenes of confusion and disruption similar to those from which the King's city suffers after the presence of the awful Ifrit, but also becasuse such an ominous presence is prepared for in both tales through a careful handling of scenic devices. In " The Second Kalandar's Tale, " for example, " the world waxed dark before our sight till we thought that the sky was falling upon our heads, and lo! the Ifrit presented himself in his own shape and aspect. " While in the subterranean retreat of the Ifrit, the second Kalandar kicked the alcove," and the air starkened and darkened and thundered and lightened, the earth trembled and quaked and the world became invisible, " then the Ifrit appeared." InVathek, while the Caliph is walking outside the city, he suddenly sees " the blue sky... streaked over with streams of blood, " the moon and the stars " were eclipsed at once, and a total darkness ensued. The earth trembled beneath him, and a voice came forth, the voice of Giaour, who, in accents sonorous than thunder, thus addressed him: wouldst thou devote " thyself to me ""? (Vathek, p. 22) .

The "Streams of blood" image which reaches from the valley to Samarah indicates that Fakreddin's valley is to suffer similar confusion and destruction. Before Vathek embarks on his vicious designs, the valley with its murmuring streams, flowering shrubs and woods of palm trees deserves to be described as "the asylum of pilgrims, the refuge of travellers " (Vathek, P. 54) . The Pastoral setting is so impressive that it endows the Caliph with piety, and he consequently recites his prayers and calls for the Koran(Vathek, p. 52). Soon after his violation of the laws of hospitality and his seduction of Nouronihar, however, Fakreddin's valley is reduced to a temple of lamentation where the pious emir bewails the loss of his daughter and Gulchenrouz

The disruption from which Samarah and Fakreddin's valley suffer as a result of the Caliph's alliance with the Giaour is emphasized throughout the tale. It falls within the basic conflict between the faithful and Eblis. The conflict

menacing world of infernal powers. The physical and spiritual setting of the novel is so closely related to the action that it is almost impossible to deal with each separately.

The world of Vathek is divided into two major geographical areas: the world of Samarah extending to the hills of Istakhar on the one hand, and the world of infernal powers centred in the Palace of Subterranean Fire on the other. Neither of the two worlds can actually claim complete independence, for Eblis, his Giaours and demons never relinquish their schemes to subvert Islamic societies and to induce the weak and the ambitious to abjure Mahomet and to form a pact with the devil. On the other hand, faithful Muslims wage an earnest struggle against the devil, using all their art and power to ward off evil spirits, to the extent of summoning the help of the faithful Jinn to defeat Eblis and his agents. In the world of Vathek, as in the world of the Arabian Nights, evil spirits haunt cemeteries, gulphs, dark chasms, towers and recesses where magic is practised. In the mysterious recesses of Vathek's palace Carathis deposits skulls, skeletons, mummies, " oil of the most venomous serpents; rhinoceros' horns; and woods of a subtile and penetrating odour " (Vathek, p. 31) . The mere existence of these magical devices indicates complete readiness to invite evil spirits to haunt the palace and, ultimately, to hold communion with its residents. In a Caliph's palace, however, magic cannot be practised unless the Caliph himself abjures Islam or at least shows a readiness to do so. In the case of Vathek, the five palaces which indicate his voluptuous and sensual nature and the tower which suggests his search for esoteric and forbidden lore, all reveal his readiness to work for a union with Eblis. Moreover, his mother Carathis still retains Greek beliefs which "all good Mussulmans hold in such through abhorrence " (Vathek, p. 8), and she waits only for the right moment to initiate her son in sorcery. Vathek's conflicting desires- the Islamic orientation on the one hand and his attraction to esoteric lore on the other- assume pervasive aspects, as they indicate a basic conflict extending beyond his mind to include the whole outside world of Samarah. In this world, the faithful stand against the infidel, the mosque against the palace as a symbol of sensual indulgence; minarets which symbolise religious communion with God contrast with the tower as a symbol of defiance.

When Vathek's aspiration for forbidden knowledge prompts him to issue a proclamation that strangers should be brought to his palace, he in fact invites evil spirits to haunt his premises. In the world of the Arabian Nights, as in Vathek, hideous strangers in a presumably sacred place are usually associated with Eblis. On the other hand, the mere invitation of evil spirits, either through actual attendance as in the Giaour's case or through Carathis' magic rites, indicates imminent confusion and disruption; for the place which they henceforth haunt will witness misery, destruction and death. Ultimately, the faithful will be humiliated and those who insist on intruding, like the loyal subjects who hurry to extinguish the fire in the tower or the pious who come to show their respects to the Caliph, will perish inside the haunted castle

The youth whose mind was stuffed with Sultans, Jinns and Ifrits was " almost bound to produce a full-dress Eastern tale,[11]" and he required only the right moment to commit his imaginative experience to paper. A voluptuous festival at Fonthill in 1781 and communication with the accomplished Orientalist Samuel Henley, himself a great admirer of the Arabian Nights, stimulated Beckford's desire to compose a " Suite des Contes arabes" in the fashion of Scheherazade's tales, with Vathek as a frame-tale.[12] Had Beckford carried out his ambitious scheme, he would surely have produced a magnificent work of art. Instead of a collection of tales, however, Beckford composed Vathek and the Episodes which are woven around his frame- tale. Unlike schehera-zade, Beckford's narrators are damned forever, and their tales are related in the abode of Eblis. Vathek agrees to relate his adventures, and he " began, not without tears and lamentations, a sincere recital of every circumstance that had passed. When the afflicting narative was closed, the young man entered on his own. Each person proceeded in order"[13].

More to the purpose of this essay, however, is Beckford's unique use of the major theatrical properties of the Arabian Nights in the composition of Vathek. It is convenient perhaps to remark in this regard that the enchanted Sultan worked on translations from the Wortley Montagu manuscripts of the Arabian tales between 1780 - 1783, and thus he was fortunate enough to reread and study the Arabian Nights in the original Arabic.[14] Moreover, The Montagu manuscripts are more or less complete Arabic texts including all the grotesque humour of the original, mingled with the horrid, the tragic and the fantastic. It is only when we recognize this fact, which has been overlooked by many critics, that we can accept the narrator's grotesque humour and comic tone as a central feature of Beckford's Arabesque.[15] In the original Arabic, which only Richard Burton and John Payne attempted to translate fully into English, Arabian story- tellers are fond of ludicrous hyperboles, brutal farce and grotesque humour. Conceived and written during the time when Beckford was working on the Montagu manuscripts, Vathek, more than any other oriental tale, is faithful to the original Eastern tales not only in its setting costume, but also in its incidents, machinery, characterization and general atmosphere.[16]

In his description of the five palaces in Samarah as well as in his delineation of the route to Istakhar, Beckford demonstrates a wide, though at times imperfect, knowledge of the actual geographical location against which his Caliph's Faustian quest takes place.[17] Associated with the physical background of the novel is the dominant Islamic culture which colors the whole action. In this respect, Beckford's major contributions consist not only in his depiction of such backgrounds, but also in his control of a whole structural pattern based upon suggestive pictures and contrasts. Unlike numerous eighteenth- century pseudo- oriental tales, Vathek presents a world synonymous with that of Scheherazade, in so far as it is organized through contrasts; primarily between the secure and urbane Islamic society and the

tion came too late... the Oriental tales took possession of the impressionable reader to such an extent that he could never forget them. They had fired his youthful mind and held his imagination captive; their influence over him never waned all the days of his life ".[7] Throughout his early life, young Beckford developed an inordinate taste for these tales which provided him with a gorgeous, fantastic and dream- like world which he took for granted as real and, ultimately, preferable to the external world. " I will seclude myself if possible from the world, " he wrote, "and converse many hours with you, Moisasour and Nouronihar (referring to The Long Story which he wrote in 1777) I am determined to enjoy my dreams and phantasies and all my singularity, however irksome and discordant to the worldlings around.[8] " The more he was warned against over- indulgence in the world of the Arabian Nights and the more his elders tried to wean him from them, the greater became his attachment to that exotic world of Caliphs, Ifrits and Jinns.

Beckford's attraction to Scheherazades world, however, should be distinguished from Victorian escapist attitudes. Unlike Dickens', Beckford's infatuation with the Arabian tales was more or less a thorough identification with many of its historical personages and despots on the one hand, and a deep emotional involvement in its thrilling adventures on the other. It was not the secure court of Harun Al-Rashid which attracted him, neither was it the Valley of Diamonds; but the Sultanic defiance of restrictions and the wilful determination to delve into the mysterious, to enter forbidden subterranean recesses and to defy or to form pacts with powerful Ifrits and vicious magicions.. The full impact of Scheherazade's tales on the youthful, rich dilettante of Fonthill can be estimated when we consider his early Sultanic leanings, for Beckford modelled his life upon that of the Caliphs and Sultans of the Arabian Nights:

> He talked with evident satisfaction of the power of eastern satraps, the servility of their subjects, the pomp of their attendants. He exacted similar obedience at Fonthill. His anger was unbridled when he was provoked or contradicted. He became imbued with the idea that he was descended from a race of Kings.[9]

Unlike his successors, and Charlotte Bronte in particular, who tended to domesticate the exotic, Beckford colored and shaped his life to conform to the world of the Arabian Nights. His Sultanic leanings drove him to resist the religious and social restrictions imposed upon him as the heir of enormous wealth and as a distinguished member of the ruling class. Despite his elders' efforts to encourage him to develop an interest in parliamentary affairs, Beckford bluntly rejected such participation indulging instead in " a secret dream- life of the imagination, centred on the Orient.[10] " It was this imaginary kingdom of his, in which he figured as a Sultan, that formed the world of his imaginative writings.

Beckford's Vathek as an Arabian Tale

Dr. Muhsin Jassim AL- Musawi
Prof. Baghdad university
College of Education

I was soaring on the Arabian bird roc, among genie and enchantments, not moving among men.

William Beckford

Since the appearance of Samuel Henley's unauthorized English version of Vathek in 1786, Beckford's masterpiece has enjoyed unwaning popularity as one of the best imitations of the Arabian Nights.[1] In his introduction to the 1893 edition of Vathek, Richard Garnett remarks that Beckford's tale " might appear without disadvantage in the Arabian Nights , with Aladdin on its right and Ali Baba on its left;[2] " a suggestion which, taken literally, was too late since Vathek was actually included in the 1866 edition of the Arabian Nights.[3] The significance of Garnett's remark lies, however, in its emphasis on these generic characteristics which make *Vathek* no less entertaining and wonderful than Scheherazade's tales. It is the purpose of the present essay to study these characteristics in relation to Beckford's life - long infatuation with the Arabian tales, and to describe the nature of his Arabesque as expressed in Vathek.[4] For Beckford, however, writing " in the manner of Arabians " includes not only the depiction of the fanciful,[5] the " colorful, (the) intricate, (and the) symmetrical, " but also the further exploration of his inner self which was wholly attracted to and nourished by Scheherazade's tales.[6]

At a time when young William Beckford was obliged to lead a life of social isolation because of his mother's refusal to entrust his education to institutions, and when he was provided with everything which enormous wealth obtained, he came across a copy of the Arabian Nights. His biographers assert the tremendous influence which those tales exerted on the boy, who perused them with avidity and joy. In the words of Lewis Melville, "the impression they made on him was so strong that Lord Chatham (Beckford's godfather) instructed Lettice (his tutor) that the book must be kept from him. The precau-